الجمهـــورية الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة
وزارة التعلــيم العـــالي والبـــحث العـــلمي
جامعة مولود معمري – تيزي وزو
كلّية الآداب والعلوم الإنسانية
قسم اللّغة والأدب العربي

مذكّــرة لنيل شهادة المـــاجستير

التخصّص: اللّــغة والأدب العــربي

الفـــرع: بلاغـــة وخـــطـــاب

إعــداد الطالــب: خـــالد سومـــاني

الموضــوع:

تأويــل القــرآن عند المعتزلـــة من خـــلال تفسير "الكشّـــاف" للــزّمخشــري

لجنـــــة المنـــاقشـــة:

د. بوجمعـــة شتوان: أستاذ محاضر صنف "أ" بجامعة تيزي وزو................ رئيســـًا
د. عمـــر بلخـــير: أستاذ محاضر صنف "أ" بجامعة تيزي وزو..........مشرفـــًا ومقـــررًا
د. ذهبية حمو الحاج: أستاذة محاضرة صنف "أ" بجامعة تيزي وزو ....…….....ممتحنـــًا
د. السعيد حـــاوزة: أستاذ محاضر صنف "أ" بجامعة تيزي وزو ....……........ممتحنـــًا

تاريخ المـــناقشة: 2011/06/07

مقـــدّمــــــــة

مقدّمـــــــــــــــــة

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ "القرآن الكريم" كـــلام الله، هو حامل الحقيقة المطلقة، كان عند المسلمين ولا يزال المصدر الأوّل للتشريع واستنباط حقائق الكون. والكون بغير القرآن حقــا لــغز لا يقبل حلولا.

إنّ "التـــاريخ" الشاهد على حقائق حياة البشر الماضية، يشهد أنّ الاختـــلاف الذي وقع بين المسلمين في أمر الخــلافة، هو سبب تشتت المسلمين فرقا وشيعا، وأصبحت من حينها كلّ فرقة ترى أنّ منهجها واجتهاداتها وآراءها، فقط دون غيرها، هي التي تمثّل الامتداد الحقيقي لفهم الرعيل الأوّل للدّين.

وما فتئت تلك الفرق إذاً تتحرى الحقيقة في كلام الله، وتقارب هذه الحقيقة بالأدوات المفهومية التي أسسوا عليها اجتهاداتهم، فقاموا يفسرونه ويؤوّلونه طلبا لتلك الحقيقة التي ستضفي على مقولاتهم الصواب المطلق.

إنّ الحديث عن الفهم يجرنا بالضرورة إلى الحديث عن العقل الذي يعدّ أداتَه، فبِه ندرك وبه نفكر ونحكم، وهـــو أعدل الأشياء قسمة عند بني البشر. الأمر الذي حدا بأحد أشهـــر الفرق الإسلامية إلى التعلّق به وبأدلته عسى أن يكون نِعم الوسيلة الموصلـــة إلى إصـــابة ذلك الصـــواب المطـــلق.

تلك الفرقة هي المعتزلة. تسلّحت بأدلّة العقل وراحت تفسر كتاب الله، منذ المشايخ المؤسّسين الأوائل، فأنتجت الكثير من المؤلفات في هذا المجال، لكنّ المحن التي لحقت بخلَفهم لاحقا كانت سببا في حرق كتبهم ومصادرتها، ولم يبق إلاّ النّزر القليل، الذي منه تفسير الكشّاف للزمخشري المعني في هذا البحث بالدراسة.

وأصبح هذا التفسير يمثل طريقة المعتزلة في فهم كتاب الله، لذلك اخترناه ليكون مادة البحث. لأنّ غرضنا كان يحوم حول الكشف عن الكيفية التي يفسَّر بها القرآن بالرأي بتوجيه من النزعـــة العقليـــة، في ظلّ الجدل الدائر بين أصحاب الفرق.

وكلّما كان هنالك رأي وتصرف واجتهاد في استنباط دلالات الآيات، نجد هنالك تأويلات، وهذا ما يبين أصل عنـــوان البحث.

وخير منهج يفي بإصابة الغرض، المتمثل في الكشف عن كيفية فهم المعتزلة للقرآن وعن ماهية الوسائل التي كانت معتمدهم في ذلك، هو المنهج التداولي، من أجل تميّزه بالعمق والدقة وقوّة التشخيص في معالجـــة موضوع استعمال اللغة إنتاجا وتأويلا، إضافة إلى الترسانة المفهومية الثرية لديه التي تعين على تحليل الخطابات.

فقد كانت خطّتنا للإلمام بتفاصيل البحث وإصابة الغرض الذي منه بدأنا هي:

في البدء قسمنا البحث إلى بابين:

الباب الأول كان لعرض الخلفيات النظرية التي ستبسّط الفهم في التناول التطبيقي، بحيث وزّعنا مادّته في ثلاثة فصول؛ **الفصل الأوّل** حاولنا فيه أولا تتبع الأسباب التي ولّدت الفرق الإسلامية المعروفة، فكان أن وقفنا على سببين هما: الاختلاف في الإمامة، ونقص الوازع الديني، وأدى التنازع بين الفرق وبينها وبين غيرها من أصحاب الملل إلى بروز علم الكلام، الذي وضعت أسسه المعتزلة. وتوقفنا عند معالم فكر المعتزلة للإلمام بأبعاده المتمثلة في اعتمادهم مبدأ العقل، والاحتكام إلى الأصول الخمسة وهي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوعد والوعيد.

أمّا **الفصل الثاني** فقد كان عن تفسير وتأويل القرآن؛ عن حدّ التفسير والحاجة إليه، وعن نوعيه وهما التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور، وعن حدّ التأويل أيضا لغة وفي اصطلاح القرآن وفي اصطلاح المفسرين، ثمّ تطرقنا إلى عرض دواعيه كإجراء في استنباط دلالات القرآن ووقفنا على ثلاثة دواعي: ترتيب المصحف، توفر القرآن على المجاز، وطبيعة قسم من آياته غير الواضحة. وفي سياق الحديث عن القرآن من حيث تفسيره وتأويله اغتنمنا الفرصة لعرض نصيب المعتزلة من هذا كله فعرّفنا تفسير الكشاف وقدمنا نبذة عن حياة مؤلّفه الزمخشري.

الفصل الثالث كان عرضا موجزا لأهمّ المفاهيم التداولية التي تساعد في فهم استراتيجيات المؤوّل برأيه، والمجادل بتأويله؛ فكان أن حددنا تنوع استراتيجيات الخطاب حسب تنوع الأغراض والخطابات في حدّ ذاتها، ثمّ إنّ الكشف عن المقاصد والتضمينات

في الخطاب هو دليل كفاءة المؤوّل، لذلك تطرقنا إليها في ظل تواطؤ كلا من طرفي التواصل في إنتاج الخطابات وتأويلها قفزا على المواضعة وعلى المباشرة. كما لم نغفل في هذا الفصل الحديث عن مفهوم الحجاج وارتباطه بالجدل والمناظرة.

قسمنا **الباب الثاني** بدوره إلى ثلاثة فصول تصبّ كلّها حول الكشف عن كيفية تصرف الزمخشري في تأويل الآيات المتشابهة في أربع سور طوال هي: البقرة، آل عمران، الأنعام والأعراف؛ **فالفصل الأول** عرض للمنهج العـــام الذي اتبعه الزمخشري في تفسيره، وقدرنا لهذا المنهج أبعادا تداولية بعد أن افترضنا لا عفوية نقاط هذا المنهج. أمّا **الفصل الثـــاني** فقد كان لغرض تحديد منابع دلالات الآيات التي كان يغرف منها الزمخشري لإصابة ما يتناسب ومقولات المعتزلة فوقفنا على دلالة المواضعة والدلالة القصدية والدلالة البرهانية والدلالة الاقتضائية.

و**الفصل الثالث** كان لعرض أهمّ الاستراتيجيات التي ظهرت فاعليتها بشكل جلي في خطاب تأويل الزمخشري؛ بدأنا بالإستراتيجية التضامنية التي تكشف عن ذلك الزمخشري المتواضع الودود والمتعاطف مع إخوانه. فالإستراتيجية التوجيهية عاكسة الشخصية الأستاذية لدى الزمخشري في اتخاذ مقام أعلى من المخاطَب: ينهي ويهدد ويوجه.

والإستراتيجية الثالثة والأخيرة هي الاقناعية، وتنقسم انقساما داخليا إلى ثلاثة مكوّنات: المكوّن التعليمي، الحجاجي، والأخلاقي. وتوقفنا مليا في المكوّن الحجاجي لما يشغله من أهمّية في هذه الإستراتيجية، واعتبرنا أنّ سر متانة خطاب الزمخشري يؤول إلى اعتماده على إجراءين يمثـّـلان التجلي الفعلي الإجــرائي للنزعة العقلية هما التعليل والتدليل.

وقد اعتمدنا كتبا متنوعة، وحرصنا قدر الإمكان على العودة إلى أمّهات الكتب حول المواضيع حتى نتفادى تأويلات الوساطة. فمن المصادر والمراجع الأساسية التي كانت عماد البحث نذكر:

"الملل والنحل" للشهرستاني؛ إذ يمثّل العمدة في التأريخ للفرق الإسلامية والتعريف بها، وكتاب "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" للقاضي عبد الجبار الذي كان المصدر الرسمي في تقديم المعتزلة وبعض معتقداتها. أمّا فيما يتّصل بالقرآن من مباحث كالتأويل

والتفسير فكان كتاب "الإتقان في علوم القرآن" للسيوطي. ولفهم ورصد اشتغال الخطاب استعنّا بكتاب "استراتيجيات الخطاب" لِعبد الهادي بن ظافر الشهري مع كتاب "اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي" لِطه عبد الرحمان.

و"الكشاف" للزمخشري كان مادة المعالجة التطبيقية، ونظرا لطبيعة البحث اكتفينا بأربع سور منه، مستدلين إلى الآيات المعنية بكتاب "المسائل الاعتزالية" لصالح غرم الله.

وسبق وأن تطرق إلى تفسير "الكشّاف" الأستاذ: مصطفى الصاوي الجويني في دراسة عنوانها: "منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه"، يقول موضحا منهجه فيه: «طريقتنا هنا في تناول منهج الزمخشري في تفسير القرآن هي تبين ملامح شخصية الزمخشري العلمية منعكسة من سلوكها في تفسيره».[1] فكان أن بحث في: الزمخشري المفسر العقلي ـ الزمخشري المفسر النّقلي ـ الزمخشري المفسر اللغوي...الخ. ساعدتنا هذه الدراسة على ضبط تحركات الزمخشري في تفسيره باستخدام مؤهّلاته العلمية.

ككلّ بحث، واجهتنا صعوبات، وإن كانت لذّة البحث سرّها منها، أهمّها نقص المراجع، ذلك أنّ مؤلفات أئمّة الاعتزال جدّ محدودة، والموجود غير متوفر في مكتباتنا؛ ككتاب "المغني في أبواب العدل والتوحيد" للقاضي عبد الجبار، الذي يعدّ عمدة المراجع التي تحدّثت عن عقيدة المعتزلة.

وفي الأخير أتوجّــه بالشكر إلى أساتذة السنة التحضيرية دون استثناء، وأخصّ بالذّكر الأستاذ الدكــتور: عمر بلخير، الذي أشرف على هذا البحث وتحمّــل قِســطا من عناء إنجازه، بالتوجيــه والتصحــيح وبتيسير سبل الحصول على المراجع.

ولقد حرصت كلّ الحرص على الإلمام بعناصر البحث قدر المستطاع؛ فإن أصبت ومال البحث إلى كماله فذلك مــا أردت فأحــمد الله على ذلك، وإن جــانبت الصّــواب وتقاعس البحث إلى النقص فذلك لأنّي بشــر فأستغفــر الله على ذلك.

---

[1] مصطفى الصاوي الجويني في كتاب: منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ط3، دار المعارف، القاهرة، (د. ت)، ص92

الباب الأول

"فكر المعتزلة والقــرآن: إستراتيجية تأويـــله"

- **الفصل الأول**: المعتــزلـــة

- **الفصل الثاني**: تفســير وتأويــل القــرآن

- **الفصل الثالث**: تداوليــة خطــاب التأويــل

مــدخــل:

إنّ الأمور الغيبية وصلتنا عن طريق النص، ولم يكن بوسع الإنسان أن يطلع على تلك الأخبار وهو أسير هذه الحواس الخمسة ذات الصلاحية المحدودة. وقد نصادف رهطا من الإنس الذين ثبتوا على الفطرة المستقيمة وأحسنوا استثمار ملكة العقل باستدلالات ما تمكنوا من إثبات بعض الحقائق المتصلة بالغيب كوجود الله الخالق للكون، لكن يبقى كثير من الغيبيات لا سبيل إليها بغير الخبر كأحوال الجنة والنار ووقائع يوم القيامة وغيرها.

تغاضت فرقة المعتزلة عن هذه الحقيقة الأخيرة وراهنت على حقيقة تعتقدها مفادها أنّ العقل بإمكانه أن يتوصل إلى الحقائق العقائدية بضروب من اشتغالاته، فما وُجد في النص القرآني متصلا خصوصا بالعقيدة إلا وللعقل كلمة فيه موضِّحة ومبسِّطة ومؤصِّلة ومكمِّلة. وعلى غرار باقي الفرق الإسلامية كان للمعتزلة فلسفتها وهويتها المستقلة في الاجتهاد، لذلك كان عليها أن تثبت صحة ما هي عليه بمختلف الوسائل المتاحة لها، ويعد تفسير القرآن وتأويله من بين الوسائل المقدَّمة لتحقيق الغرض ذاك.

والتأويل على عكس التفسير لم يقع حوله إجماع في قبوله، لأنّه يقوم على الذاتية، التي من قنوات حضورها الانتصار للرأي، وحشد الحجج لتزكيته، فهو يفتح المجال للقراءات المتعددة للنص بتعدد آراء الفرق. وانطلاقا من هذا حول تأويل القرآن كما عرف في التراث الإسلامي نصل حبل المقاربة بمفهوم التأويل في حقل الهرمينوطيقا.

فإذا كان التأويل في الهرمينوطيقا هو فنّ الفهم، فإنّه بالضبط هو الذي نجده عند أصحاب الفرق حين يتصرفون في بعض النصوص حتى توافق معتقدهم. وهذا ما حذا بنا إلى عدم الوقوف عند التأويل بالمفهوم الحديث في النقد والسيميوطيقا لأنّ الحديث عنه في التراث الإسلامي – على الأقل في تأويل القرآن – يغني عن التطرق إليه عند الغرب، لارتباط الهرمينوطيقا ذاتِها في نشأتها بتأويل النصوص الدينية.

لذا فإنّ الحديث عن كلمة التأويل في مواطن ورودها في البحث يستدعي عنصرا مهمّا في تحصيل فهم النص ألا وهو وساطة الذات المتلقية التي تشارك في خلق التركيبة المعينة للفهم بخلفياتها وميولاتها وقناعاتها.. لهذا يشرع لنا أن نربط بين ما جاءت به التداولية في تأويل النصوص وبين تأويل القرآن بكونه تأويلا بأتمّ معنى الكلمة في النقد.

الفصل الأوّل

"المعتزلـــة"

1. نشأة المعتزلة:

1. 1. ميلاد الفرق: - الاختلاف حول الإمامة

- التناوب بين الإيمان القلبي والنظر العقلي

1. 2. ظهور المعتزلة

2. المناظرة أو علم الكلام

3. الإطار الفكري للمعتزلة:

3. 1. مبدأ العقل

3. 2. الأصول الخمسة:

1. التوحيد
2. العدل
3. المنزلة بين المنزلتين
4. الوعد والوعيد
5. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

1) نشـــأة المعتزلـــــــة

1)- 1. ميــلاد الفِــــــرق

عرف الإسلام في تاريخه ظهور فرق كثيرة، اختلفت في منشئها، وتوجهاتها وفلسفاتها وأولوياتها، أفضت إليها اجتهاداتها، ونتصور أنّها لم توجد من العدم، فقد تعاضدت ظروف ومعطيات متعددة في وجودها، فكانت: السنة والخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة والمتصوفة...

هذه الفرق التي ذكرناها سابقا إنّما تندرج في زمرة الفرق التي اختلفت في الأصول، المتمثلة في أمور العقيدة وما ارتبط بها من إقرار واثبات أو نفي وإنكار، بينما نجد فرقا أخرى كالمالكية والشافعية والحنفية والحنبلية قد اتفقت في أصول الدين وتفصيلات العقيدة واختلفت في الفروع متمثلة في تقنين العبادات واستنباط الأحكام وضبط الحدود وهذا النمط الأخير من الاختلاف بالإجماع جائز طالما كان مبتغى المجتهد هو إصابة الهدى.

عرف عن الزمرة الأولى التنافس المستميت فيما بينها لاحتكار الحقيقة والصواب وبالتالي إقصاء الأطراف الأخرى بالتسفيه والتضليل والتكفير. وإنّ المتجرد للحظة لتحزّ في نفسه استفهامات مشروعة من قبيل السؤال عن: هذا الاختلاف والتفرق في ظل العوامل الكثيرة الداعية للتوحد والائتلاف؟ فكلّ فرقة تؤمن بالله الواحد الخالق المعبود بحقّ، وكلّ فرقة أيضا تؤمن بمحمّد (ص) نبيّاً ورسولا، وكلّ فرقة تؤمن بأنّ القرآن الكريم حامل الحقيقة المطلقة كتاب الله ارتضاه دستورا ومنهجا للحياة.

كان لابدّ أن نتساءل حتى نقترب من الحقيقة بمحاولة الإجابة عن هذه الأسئلة، إذ نجد عاملين مهمّين شكّلا البذور الأولى للاختلافات التي طرأت في المجتمع الإسلامي بعد وفاة الرسول (ص) ومن ثمَّ ميلاد هذه الفِرق، هما: النزاع حول الإمامة والتناوب بين القلب والعقل في تعاطي حقائق الدّين.

1)- 1. أ- النّزاع حول الإمامة وإفرازاته

صدقَ الواقع قولَ الله تعالى ﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَـــكِنَّ اللّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾[البقرة251]، هذا الواقع الذي نرصده كمعقبات للفتن

والحروب التي حصلت بين الصحابة، والذي ساهم بقسط وافر في دفع عجلة البحث في مختلف الميادين الفكرية والفلسفية والدينية واللغوية والبلاغية والأدبية، وإن كانت منطلقاتها كلها دينية.

فقد كان الاختلاف في الإمامة بينهم هو التمهيد الأصل لكل الخلافات اللاحقة، كما كانت الاجتهادات في مسألة الإمامة عينِها فاتحة لما استُقبل منها، منذ وفاة الرسول (ص) إلى يومنا هذا، شاهدا على ذلك التاريخ، ومن حق الواحد أن يطلب الدليل على هذه المسلمة المعطاة.

الدليل بين يدي التاريخ، وفي حضرة معطياته نلتمس تأكيدا لما قد خلا. إنّ وضع المسلمين في حياة النبي عليه الصلاة والسلام، بلا خلاف لم تختل فيه أواصر الرابطة العقدية الدينية، وإن كانوا من قبل إسلامهم مشتتين في قبائل متناثرة في الصحاري، لكن بعد أن دخلوا في الإسلام طُمست تلك الانتماءات التي لا تتناسب مع المشروع الإنساني العالمي للدين الجديد، حيث حرص الإسلام على معاملة المرء دون اعتبار للخصوصيات التي نشأ فيها وعليها، والحقيقة أنّه لم يتحقق الانسجام الكلي المنشود بين هؤلاء الداخلين في الإسلام، إلا أنّ القدر الذي كان منه متحققا، كان كافيا للتطلع إلى إنجاح المشروع الإسلامي، فكانت وحدة المسلمين حينها مثالية، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم نِعم المربي والمرشد لهم، ضِف إلى ذلك كونه يمثل السلطة التشريعية عن طريق الوحي، وعن طريقه أيضا نُصّب بينهم مرجعا لهم في أمور دينهم ودنياهم، فما من مسألة أشكلت عليهم إلا كان الرسول لها بالمرصاد.

بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم مباشرة، شعر الصحابة بحاجة ملحة إليه كما العادة، وذلك قبل دفنه، كيف لا، وقد اختلفوا فيمن يخلفه في تولي أمر المسلمين اختلافا حادا، عواقبه لا تنذر إلا بالمزيد منه، وقد مسَّ كبار الصحابة، فلم يجدوا بُدًا من الاعتماد على أنفسهم لتجاوز المحنة، فكان أول اجتهادٍ بالرأي للصحابة في غياب الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي انعدام نص صريح يشير إلى الخليفة، اجتهادٌ انتهى بتزكية أبي بكر الصديق خليفة، لكن بعض الصحابة لم يبايعوه كسعد بن عبادة وعلي بن أبي طالب[1]، رغم

[1] ينظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق ومراجعة وتعليق نخبة من العلماء، ط5، ج2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985، ص220

هذا وقع التنصيب، ولا يجب أن يفوت هذا التصرف دون استخلاصٍ ما، لأن تصرفا كهذا قد يوهم بتضمنه إقصاء أولئك غير المبايعين، والأصح أنه غير ذلك.

بديهي أنّ أي جماعة بشرية بفطرتها محتاجة إلى رمز التوحد، وإلى من يتولى أمرهم وشؤونهم، يحتكمون إليه، ويستأنسون برعايته واهتمامه بتلبية حوائجهم، وتقسيم المُر والحلو بالعدل بينهم، لأن هذا مما يجلب المصالح لهم ويرفع عنهم حرج اتخاذ القرارات التي تخصهم كجماعة بأسرها، ليتولى المسئول بنفسه اتخاذها نيابة عن الكل، ولم تغب هذه الحقائق عن الصحابة فأقروا بأنّ "نصب الخليفة واجب، إذا تركه المسلمون أثموا كلهم أجمعين"[1]، فكان لزاما أن يكون هناك خليفة يتولى أمور المسلمين، ينصب عن طريق الشورى بالمبايعة.

من هذه الحقيقة انبثق مفهوم الإجماع المتمثل في الأخذ برأي الأغلبية حتى وإن شذت فئة، فيلزمها أن تُذوِب رأيها في رأي الجماعة، حرصا على وحدة الصف، وشغفا في إصابة الهدى، امتثالا لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تجتمع أمتي على ضلالة"، فلمّا كان هذا من النبي (ص) "علمنا أنّ الإجماع حجة"[2].

تعمّق الخلاف في عهد خلافة علي بن أبي طالب، وكان قد توسع الإسلام بالفتوحات التي أحرزها شرقا وغربا وشمالا في عهد الخلفاء الثلاثة السابقين، فأصبح المجتمع الإسلامي هجينا من الألوان العرقية والعقائدية، كما أصبحت واضحةً تلك النتوءات الممتازة عن بعضها، مصورة بذلك تشوه صورة انسجام المجتمع الإسلامي، إنها تعكس تشتتا غير مسبوق في أوساط المسلمين، وتدنٍ في مستوى تعلق حديثي العهد بالإسلام به، كما تعكس بعض تصرفاتهم خللا في فهم الدين، ويُروى في ذلك، أنّ عليًا رضي الله عنه، سأله رجلٌ: "ما بال المسلمين اختلفوا عليك، ولم يختلفوا على أبي بكر وعمر، فقال: لأنّ أبا بكر وعمر كانا واليَين على مثلي، وأنا اليوم والٍ على مثلك، يشير إلى وازع الدين"[3]، لهذا

---

[1] علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، نقد وتعليق ممدوح حقي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت، ص37

[2] القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس/المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص138

[3] ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: درويش جويدي، المكتبة العصرية، بيروت، 2001، ص196

بسطت الفتنة نفوذها، وابتلي الصحابة ابتلاء شديدا لدرجة قتال بعضهم بعضا، في واقعتي الجمل وصفين، حادثة الجمل بين أنصار علي وأنصار أمّنا عائشة وطلحة والزبير، ثم حادثة صفين بين جيش علي وجيش معاوية بن أبي سفيان، فتراوح جمع الصحابة المشاركين في هاتين الواقعتين بين قاتل ومقتول.. واستوى الأمر لبني أمية في الأخير. وتقهقر العالم الإسلامي جراء تلك الأحداث "فأخرجته من جوّ المدينة الذي كان مشحونا بهدي الروح وبواعث التقدم، إلى جوّ دمشق حيث تجمعت مظاهر الترف وفتور الإيمان"[1].

فلو أردنا أن نعدَّ إفرازات تلك النزاعات التي وقعت بين الصحابة وجدناها كثيرة، لكننا نشير هنا إلى البارزة التي تهمنا وهي التالية ذكرها:

- بروز أوّل نمط للاعتزال، متمثلا في موقف بعض الصحابة الذين اعتزلوا[2] الصراعات والحروب التي وقعت بين الصحابة، ولأنّه موقف يترجم رأيهم في مسألة الإمامة جاز القول أنّه اعتزال سياسي.

- ظهور أول فرقة خاضت في موضوع مرتكب الكبيرة، من حيث اسمه وحكمه، وعرفت بتطرفها وغلظتها، كفّرت "كل من قاتل عليا، بمن فيهم عائشة وطلحة والزبير، وقالت أن عليا نفسه كان على حق طوال واقعتي الجمل وصفين ولما قبل مبدأ التحكيم كفر هو الآخر"[3]، "ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقا وواجبا، وهم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده في النار"[4].

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شـاهين، ط4، دار الفكـر، دمـشق، 1987، ص53

[2] كابن عمر والمغيرة بن شعبة وأبي سعيد الخدري، وغيرهم. ينظر: ابن خلدون، ص198

[3] زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق بيروت، ص68

[4] أنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فـاعود، ط3، ج1، دار المعرفـة، بيـروت، 1993، ص132 و133، وعدّ الشهرستاني للخوارج أكثر من عشرين فرقة، انحدرت من الفرقة الأولى التـي خرجـت على علي إثر حادثة التحكيم(أنظر كتابه هذا: ج1، من ص131 إلى: ص161)

وأقرب فرق الخوارج هذه إلى السنة أصحاب عبد الله بن يزيد الإباضي ألغزاري الكوفي، وأبعدهم الأزارقة، أنظر: ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، ج2، دار الجيـل، بيروت، ص266

ü تبلور هوية فرقة الشيعة، وهم "أولئك الذين شايعوا عليا رضي الله عنه، وقالوا بإمامته وخلافته نصا ووصية"[1]، وازداد تشيعهم وهجاً بعد مقتل علي كرم الله وجهه.

هذه الطوائف إذا أمعنّا النظر، متولدة عن مواقف أفراد متفاعلين إزاء واقعهم، تعبر عن صيغة أخرى للانتماء والتكتل، غير الصيغة التقليدية المتمثلة في النسب والعرق، وأيضا القائمة على الدين، إنّها صيغة متصلة أساساً بنهايات اجتهاداتهم في فهم وتأويل الأحداث والوقائع على ضوء ما يبدو للبعض مقتضى منصوص القرآن والسنة والعقل.

رغم تهافت الأسس التي قامت عليها الفرقتان الخيرتان، إلا أنّهما قد حظيتا بالأتباع، ومردّ ذلك هو تناسب بعض الأفكار التي تحملانها مع هوى ومعتقدات بعض العامة، لأنّ "الهوى في العمق إجراء بلاغي، يسقط على الواقع ما يريد رؤيته فيه، ويجعل من الآراء القبلية الفاعل المختزل لكلّ مناسبة وإلى حدٍ ما لكلِّ جديد"[2].

نلاحظ من تطوّر الأحداث التي كانت مسألة الإمامة بؤرتها، كيف أنّ الوقائع التي أعقبتها تتجه إلى تغذية الاختلاف بوتيرة تصاعدية بمرور الزمن، ومن ثمّ تكاثر الفرق والآراء والتوجّهات.

1) - 1. ب- التناوب بين الإيمان القلبي والنظر العقلي

إنّ الإسلام، شأنه في ذلك شأن أي دين، قد مر بمرحلتين: مرحلة الإيمان والتصديق والتسليم والتقديس، ومرحلة النظر العقلي[3]، هاتان المرحلتان مرتبطتان بأي حضارة قائمة على مشروع ديني، "ولا شك في أنّ المرحلة الأولى من مراحل الحضارة الإسلامية التي ابتدأت من غار حراء إلى صفين، وهي المرحلة الرئيسية التي تركبت فيها عناصرها

---

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص169، وذكر في الشيعة أكثر من ثلاثين فرقة (ج1، من: ص196 إلى: ص235). وذهب ابن حزم، أن أقرب مذاهب الشيعة إلى أهل السنة المنتمون إلى أصحاب الحسن بن صالح بن حي الهمذاني الفقيه، القائلين بأن الإمامة في ولد علي رضي الله عنهم، وأن الإمامة في قريش، وهم الذين عُرف عنهم أنهم تولوا الصحابة رضي الله عنهم، وأبعدهم عن السنة الإمامية.(ينظر: ابن حزم، م. ن: ج1، ص266)

[2] ميشال مايير، نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة: من الميتافيزيقا إلى علم السؤال، ترجمة وتقديم: عزالدين الخطابي وإدريس كثير، ط1، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء، 2006، ص88

[3] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين "المعتزلة"، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ص23

الجوهرية، إنما كانت دينية بحتة تسودها الروح"[1]، وجُلّ رجالات هذه المرحلة من صحابة النبي (ص)، خير من فهم شرع الله، وأفضل من اقتفى منهج وسنة رسول الله، وإن شئت قلت إنّهم النموذج الأمثل لخريجي التربية الإسلامية الحنيفة على الإطلاق، وقد طغى في حياتهم الدينية البعد الروحي، وعزفوا عن الوقوف عند المباحث العقلية والفلسفية لأمور من بينها:

ــ كونهم عاشوا مع الرسول (ص)، فعايشوا زمن الوحي، وشاهدوا معجزات النبي(ص) بعين اليقين، فتقوّى إيمانهم، وتعمق يقينهم، وزهدوا حتى في المباح الذي قد يُهزل ذلك الإيمان وذلك اليقين.

ــ شغلهم الجهاد والفتوحات عن الالتفات إلى المباحث الكلامية والفلسفية

ــ "امتنعوا عن الخوض في مسائل العقيدة، لأنّها مظنة للخلاف"[2]، فكانوا يتورعون عن تناول المسائل التي تفتح باب الاختلاف والافتتان.

ــ استكانة أصحاب الديانات الأخرى، في الفتوحات المتقدمة، فلم يضطر الصحابة لمناظرتهم، ورد تُهمهم.

ومنهجيًا، في الدين الإسلامي حسب مصدريه القرآن والحديث، لا يوجد تعارض بين الإيمان القلبي والنظر العقلي، فطغيان الأول على الثاني في مرحلة من المراحل، لا يحمل فكرة الإلغاء بتاتاً، إنّ القرآن حثّ في أكثر من موضع على:

* التَفَكّــُر: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[من الرعد3]، ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[من الحشر21]،

* وعلى التَعَقُّــل: ﴿وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[من البقرة73]، ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾[من آل عمران118]، ﴿وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[العنكبوت35]،

* ودعا إلى النَّظَر والتَّدبُّر: ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾[الطارق5]

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص58

[2] علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2002، ص21

* وخاطب أهل العقول: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ*﴾[آل عمران190]،

* ومن ناحية أخرى ذمَّ الذين لا يعقلون: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لاَ يَسْمَعُ إِلاَّ دُعَاء وَنِدَاءً صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾[البقرة171].

فلو لم يُقم القرآن مثل هذه الحجج سندا له، للإحالة إلى التفكير السوي الذي يوصل إلى معرفة الخالق، وبالتالي اكتساب مناعة مؤسَسة تقف حائلا من الزيغ، لعصفت بالدين الأهواء ولاستحكم الجدال ولأُطلق العنان للفكر دون حسيب ولا موجِّه، وكذلك لو لم يخاطَب العقل بمدركاته، لوقع فيما غرقت فيه النحل والملل من ديماغوجية وخرافة وتناقض.

فسموُّ الروح وتقبل أمور الدين بكل عفوية، لا يتعارض مع الإقرار بضرورة البحث العقلي، وأحيانا يكون الإلحاح في السؤال والرغبة في الإحاطة بأمر دينيٍ محموداً، إذا كان ممّا يزيد الإيمان ويثبِّت الطمأنينة في القلب، كما حدث لقدوتنا نبي الله إبراهيم عليه السلام في هذا الخبر القرآني: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِـــي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَـــكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[البقرة260].

ومجمل القول هو أنّ بعد الابتعاد عن عصر نزول الوحي، وعصر الرسول (ص) والصحابة فيما بعد، أُحتيج أن تعاد صياغة المسلمات العقائدية التي جاء بها القرآن بكثير من التفصيل والتدليل بما يتناسب مع الواقع الجديد للمسلمين، عسى أن تُتقبل قبولا حسنا، أي أنّ تلك المسلمات أصبحت بعد أن كانت تُؤسَس عليها البراهين، هي نفسها بحاجة إلى برهان وإلى إثبات.

ومرد ذلك، كما يشهد التاريخ، إلى عوامل موضوعية فرضت ذلك، دفاعا عن ملة الإسلام في وجه أصحاب الديانات الأخرى الذين استولى عليهم الحقد من صنيع زحف الإسلام على حساب دياناتهم، فما وهنوا ولا استكانوا، بل راحوا يتحدون الملة وأصحابها محاولين في كل مرة إثبات عيب أو نقص في أمر من أمور الدين. حينها أصبح عسيرا

* الألباب: "أي العقول التامة الزكية، التي تدرك الأشياء بحقائقها على جلياتها": أبو الفداء الحافظ ابـــن كثيـــر، تفـــسير القرآن العظيم، ج1، دار الفكر، بيروت، 2006، ص396

إقناع هؤلاء بالاعتماد على نصوص القرآن بدءا، فهم أصلا لم يؤمنوا به، فكيف يرتضونه حجة عليهم، فلا مناص من مقارعتهم بالحجة التي تُلزمهم، ولا يمتلك هذه الصلاحية إلا آلة متجردة عن الانتماءات العقائدية والميولات المذهبية، تقع خارج دائرة الدين، تعتبر المصدر الفطري الموحد لإنتاج المعرفة وتشغيل الفكر عند بني البشر.. لذلك لجئوا إلى العـــــقل، الذي يُعرف بكونه أعدل الأشياء قِسمةً بينهم.

إضافة إلى عامل داخلي متمثلٍ في خمود الوازع الديني، في أفئدة جمهور المسلمين الحديثين، ومن مبدأ التناسب العكسي، أثيرت الغرائز على حساب الوازع الديني الذي أصبح يتمرغ في الحضيض، فتمكنت غريزة حب الاطلاع، والاهتمام بسفاسف الأمور، والجري وراء الدقائق والحواشي والمشكلات، بكل جرأة وتحمس، بلا قيد ولا كبْح، دون مراعاة لما يجب ولما يليق وما لا يليق، فخاضوا في الوجود والعقيدة والقرآن، مستنيرين بقبس من العقل، يكاد يكون عديم المصداقية أمام شساعة العوالم التي خاضوا فيها، انتهت بهم رحلات النظر العقلي تلك في معظم الأحيان إلى متاهات.

1) - 2. ظهور فرقة المعتـــــزلة

إنّ قتل النفس بغير حق من الكبائر بغير خلاف، يقول تعالى: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ﴾[الإسراء33]، تَقاتل الصحابة فكان منهم القاتل والمقتول، كلهم صحابة، ففرضت أسئلةٌ نفسَها على عقول المسلمين، حول تلك الأحداث فيما بعد، فراحوا يتساءلون: من المصيب؟.. من المخطئ؟.. ما مصير القاتل المخطئ، أو ما حكمه؟ ولذلك صح القول أنّ مسألة مرتكب الكبيرة، متمثلة في قتل النفس "كانت أول مشكلة نظرية تطرح أمامهم للبحث النظري"[1].

لقد عرفنا كيف كان موقف الخوارج من أولئك الذين تقاتلوا في واقعتي الجمل وصفين، فالذين حاربوا عليا هم كفار بلا استثناء، لأن عليا هو المصيب في هذه الحرب، لكنه لما قبل فكرة التحكيم كفر هو الآخر، جزاؤهم النار خالدين فيها، فأدى هذا إلى ظهور فرقة أخرى هي المرجئة[*]، محاولةً تلطيف الحكم على مرتكبي الكبائر الصادر عن

[1] زكي نجيب محمود، ص63

[*] قال ابن حزم: غلاة المرجئة طائفتان، إحداهما: الطائفة القائلة بأن الإيمان قول باللسان وإن اعتقد الكفر بقلبـــه، فهـــو مؤمن عند الله، وليّ عند الله، من أهل الجنة، (...) والثانية: الطائفة القائلة إن الإيمان عقد بالقلب وإن أعلن الكفر، وعبد

الخوارج، فقالوا إنّ مرتكب الكبيرة مؤمن، لأنّ الإيمان اعتقاد وقول فقط دون الفعل، لذلك "لا تضر مع الإيمان معصية ولا تضر مع الكفر طاعة"[1]، فبالقدر الذي برّأ فيه هذا الحكم الصحابة، بالقدر الذي خدم أيديولوجية الخلفاء الأمويين، باتخاذه ذريعة لاقتراف المنكرات والمعاصي مادام الفعل لا يؤاخذ عليه الواحد منهم.

وفي هذا الجو المتضارب حول تسمية مرتكب الكبيرة والحكم عليه، أهو كافر مأواه النار خالدا فيها، أم أنه مؤمن، هو في الجنة خالد، اعتزلت[**] فرقة هذه الآراء كلها، منذ الحادثة التي وقعت بين الحسن البصري (ت110هـ) وتلميذه واصل بن عطاء (ت131هـ)، حين دخل رجل على الحسن البصري يسأله حول حكم مرتكب الكبيرة، بعدما تباينت الآراء في ذلك تباينا تاما، وقبل أن يجيب بادر تلميذه واصل بن عطاء بالإجابة قائلا: «أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر»، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، فقال الحسن: «اعتزل عنّا واصل»، فسمّي هو وأصحابه معتزلة[2].

2) المناظرة أو علم الكلام

حين توسع الإسلام، احتوى مجتمعات ديانات وحضارات أخرى، فدخلت تحت غطاء الدولة الإسلامية ولم تزل مشبّعة بترسبات حضارتها الأم، وأساليب وأنماط تفكيرها، وفلسفتها الحياتية والدينية، وجدالاتها العقائدية، وخصوصياتها الثقافية، فتعذر عليها الاندماج الكلي، والانسجام السلس مع المجتمع العربي الذي يمثل نواة الحضارة الإسلامية. فأصبحت الإمبراطورية الإسلامية تعج بالديانات والثقافات المختلفة كاليهودية والمسيحية

= الأوثان أو لزم اليهودية (...) فهو مؤمن كامل الإيمان عند الله عز وجل، من أهل الجنة. ينظر: ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص73

[1] علي الشابي، المرجع السابق، ص22

[**] يرجع أبو القاسم البلخي أصل تسمية المعتزلة بهذا الاسم، إلى اعتزالهم آراء من قبلهم من الفرق كالخوارج والمرجئة، في حكم مرتكب الكبيرة. ينظر: أبو القاسم البلخي، باب ذكر المعتزلة، من كتاب: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص115

[2] الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص61-62

والمجوسية والثنوية* (المانوية ، المزدكية..)، فتولد صراع بين أصحاب هذه الديانات والملل، كل طرف يسعى لإثبات بطلان ما عليه الآخر، وإرساء دعائم إثبات تفَوقِه هو عليها. ولمّا كان الإسلام الدين الجديد الذي أحدث الطفرة في تاريخ تدين البشر، حين انتشر في مشارق الأرض ومغاربها بسرعة تُسابق الزمن، وبسبب التقبل الذي مُني به من الأجناس البشرية في أصقاع الأرض، أضحى يهدد بزوال الديانات والملل السابقة، وصارت هذه الأخيرة أمام مصير مشترك من عامل فاعل مشترك، لذلك أجمعت كيدها ضد مصدر التهديد المتمثل في الإسلام.

وحين اشتدت شراسة الحملة ضد الإسلام، كان لابد أن يتدخل نفر من المسلمين ذوي الكفاءات، الغيورين على دينهم، والعارفين بديانات خصمهم لإفحامهم، والرد عليهم*.

فبينما كانت معظم الفرق الأخرى في غيِّها تائهة، كانت فرقة المعتزلة تنافح الملل والديانات الأخرى بالحجة والبرهان، ذوداً عن العقيدة الإسلامية إلى أن اهتدت إلى تقنين هذا الجدال من خلال ضبط تقنيات الاستدراج، وفي تأسيس الحجة ونقضها، ومعرفة الأقيسة وتمييز الصحيح منها عن المغالط، إلى غير ذلك ممّا يندرج تحت ما عُرف فيما بعد بِعلم الكلام[1].

ويعرّف ابن خلدون هذا العلم بقوله: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية"[2]، بكيفية معلومة يلخصها مجمل مفهوم الغزالي لهذا العلم، في "أنّه علم دفاع ونصرة من طائفة أنشأها الله للدفاع عن ذلك، ووجوه النّصر هي:

* استخراج مناقضات الخصوم

---

* الثنية اختصت بالمجوس حتى أثبتوا أصلين اثنين مدبرين قديمين، يقتسمان الخير والشر، والنفع والضر..، وهما النور والظلمة، الأول أزلي والثانية محدثة، من أشهر فرق المجوسية الزردشتية نِسبة إلى زرادشت بن يورشب. أما الثنوية: فهم أصحاب الاثنين الأزليين، يزعمون أن النور والظلمة أزليان بخلاف المجوس الذين قالوا بحدوث الظلام، أشهر فرق الثنوية: المانوية وهم أصحاب ماني بن فاتك الحكيم، وكذلك المزدكية: أصحاب مزدك، أحل النساء وأباح الأموال، وجعلهما شركة بين الناس، وتحدث عن معبوده فقال عنه أنه قاعد على كرسيه في العالم الأعلى، على هيئة قعود الملك في العالم السفلي. ينظر: الشهرستاني، ج1، ص277، 278، 281، 290، 295

* يروي القاضي عبد الجبار أنه كان لواصل بن عطاء كتاب "الألف مسألة في الرد على المانوية". ينظر: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص241

[1] الأرجح أن المعتزلة هي أول من استعمل الكلام بالمعنى الاصطلاحي؛ ينظر: علي الشابي، ص11

[2] ابن خلدون، المقدمة، ص429

* مؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم[1]

هكذا وجدت المعتزلة نفسها أمام جبهتين؛ داخلية وخارجية؛ أمّا الداخلية فلقد رصدنا بداية المواجهة بينها وبين الفرق الإسلامية الأخرى لمّا تطرقت إلى حكم مرتكب الكبيرة، وتمثلت الجبهة الخارجية في غير المسلمين أصحاب الديانات التي تضرر وجودها بسبب توسع الإسلام.

3) الإطـــار الفكـــري للمعتزلـــة

المعتزلة ككيان فكري لها هويتها المتميزة عن غيرها من الفرق، تشكلت هذه الهوية على أساس مجموعة من القناعات والمنطلقات النظرية والتطبيقية التي تحتكم إليها في اجتهاداتها، وفي ضبط زاوية نظرها إلى الأشياء والمواضيع المعنية بالبحث والمساءلة؛

3)- أ- مبـــدأ العـــقـــــل

دليل العقل عند المعتزلة مُقدّم على القرآن والسنة، "لأنّ به يُميَّز بين الحسن والقبيح، ولأنّ به يُعرف أنّ الكتاب حجة وكذلك السُّنة والإجماع"[2]، وهو الأصل في الاعتداد بدلائل مصادر الأدلة الأخرى، وبه تدرك شرعيتها أو بطلانها، وإلا لا يحق لنا أن ندعي بطلان الشرائع الأخرى إذا عالجناها دون نظّارة العقل، والحكم ألقيمي على الأشياء إنما يتم بوساطة العقل، لأنّ للأمور حُكمان كما يشير إلى ذلك الجاحظ: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقل، فلا تغتر وتذهب إلى ما تريك عينك، لكن اذهب إلى ما يريك العقل، لأنّ العقل هو الحجة[3]، فالعقل أصدق من العين في الإدراك وبالتالي في إنتاج المعرفة، وإذا خيرت بين معرفة الحواس ومعرفة العقل فالأجدر أن تأخذ بالأخيرة، لأنّ الحواس لا تنتج المعرفة بمعزل عن العقل، أمّا العقل مستغنٍ عن الواسطة في الإدراك، فالعقل بهذا يحتكر المعرفة بكل بنوعيها الحسية (البَعدية) والنظرية (القبلية)، ولهذا "فقد كانوا ـــ أهل

---

[1] محمد إبراهيم الفيومي، الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، دار الفكر العربي، القاهرة، ص124

[2] القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص139

[3] ينظر: الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط3، ج5، دار الكتاب العربي، بيروت، 1969، ص207

الاعتزال ــ من الأوائل الذين وسّعوا معين المعرفة الدينية، بأن أدخلوا فيها عنصرا آخر قيمًا هو العقل"[1]

وفضائل العقل جليلة معتبرة فهو يقف دوما وراء كل استقامة أو خير أو صواب يؤتيه إنسان، وأول فضائله الجليّة أنْ فضّل به الله البشرَ على سائر المخلوقات، ويُروى عن الرسول (ص) قوله: "لمّا خلق الله العقل قال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، فقال: وعزتي ما خلقت خلقا أعجب إلي منك، بك آخذ وبك أعطي، وبك الثواب وعليك العقاب"[2]، فبالعقل يقع التكليف، وبغيابه أيضا يسقط، لأنّ الحيوان والمجنون والطفل كلهم لا يعتد بأعمالهم، أفعلوا خيرا أو سوء، لغياب القصد والتمييز في إتيان أفعالهم.

والعقل موجود بوجود الإنسان، وإنّما يحصل الإدراك والتمييز والمعرفة به، فهو الهادي إلى مقتضيات الفطرة السليمة، "لذلك اتفقوا على أنَّ أصول المعرفة، وشكر النعمة واجبة قبل السمع، والحسن والقبح يجب معرفتهما، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك"[3]، لأن من المعرفة ما لا يحتاج إلى الخبر لنعلمها، فهي معلومة بالضرورة بطريق العقل وحده بغير واسطة*، وقد حسم المعتزلة هذه القضية بتقسيم المعرفة إلى قسمين، الأولى: المعرفة الحاصلة بالاضطرار والمتسمة بطابع بدهي، لأنّها مدركة في ذاتها، والقسم الثاني: هي المعرفة الحاصلة بالاكتساب والمتحققة بالنظر، تُعلم بالدليل العقلي وحده، أو بالدليل الشرعي فقط، أو معاً[4]، فالمعرفة الضرورية تتحقق بحد أدنى من التفكير، والمكتَسبة تحتاج إلى حصافة وإلى سند عقلي أو شرعي.

وقد ذهب بعض رجالاتهم وممثليهم الأكثر شهرة إلى القول بأنّ "الشرط الأول للمعرفة هو الشك"[5]، لأنّه الكفيل بأن يعصمنا من أنْ نقع في مطبّات الأحكام المسبقة التي تبلِّد العقول، ويجنّبنا تحصيل المعارف الخاطئة غير المبرَّرة، وكلّما تسرع المرء في تبني

---

[1] اجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، تر: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الرائد العربي، بيـــروت، ص90

[2] مسند الإمام أحمد/7058

[3] الشهرستاني، ج1، ص58

* وهي البديهيات، لأنّها تدرك بداهة، كقولنا: " الكل أكبر من الجزء "، فكل ذو عقل سوي يأخذ بهذه المسلمة بلا تردد.

[4] هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 2003، ص26

[5] العقيدة والشريعة في الإسلام، ص91

معرفة ما، ازداد احتمال تسلل ما يُنقص من مصداقيتها ويعمل على هشاشتها، "ومن أجل ذلك فإنّ جميع الفلاسفة يتفقون على أنّه لا معرفة مع سرعة التصديق"[1].

إنّ مفهوم السببية أو العِلّية من أبرز أركان الاستدلال لدى المعتزلة والمتكلمين على حد سواء، يوضح القاضي عبد الجبار كيف يهتدي الواحد إلى تثبيت الاعتقاد، بالانطلاق من المسلمات الوجودية، ومن مبدأ قياس الغائب على الحاضر، فنحن إذا عرفنا أن أي فعل لابد له من فاعل، وعلمنا أن العالَم مُحدَث، علمنا أن له فاعلا، مخالفا للأجسام والمحدَثات، ونعلمه حيا عالما قديما، قادرا سميعا بصيرا مدركا، وأنّه واحد لا ثاني له بالأدلة الظاهرة، وأنّه عدل لا يجور ولا يحب الفساد..[2].

وهكذا كانت منطلقات المعتزلة، بالشك وبالعلِّية والسببية في الإثباتات، حتى عُرف عنهم ثقتهم المفرطة في مقولات العقل، دون التنازل عنه طرفة عين، فمن غير المعقول أن نرتاب في صدق ما ندركه به، وتفكيرنا كله به، وبرهاناتنا غير مستغنية عن مسلماته، و"بالطبع إذا شُكِّك في العقل والحواس، فلابد أن يُشكَّك في التراث الإنساني، لأنه ليس إلا أثرا من آثار العقل والحواس، وصورة جهاد الإنسانية عن الحقيقة في تاريخها الطويل"[3]، وإنّما تمكن الناس على مر العصور، اختزال الزمن في البحث عن الحقيقة عن طريق الشروع في كل عصر، من حيث استقرت عليه ترسبات العلوم العقلية في العصور الخالية، والتي تجد صداها يخترق ضيق الزمان والمكان، لتكون ملكا للإنسانية دون استثناء، لذلك فالعقل في حد ذاته شيء لا يتجلى إلا من خلال ما أنتج وما أثمر من العلوم العقلية، "وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان، من حيث إنه ذو فكر فهي غير مختصة بملّة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم ويستوون في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنساني، منذ كان عمران الخليقة"[4]، لهذا السبب تعلق المعتزلة بمبدأ الدليل العقلي، كونه يحمل معنى التجرد في معالجة المسائل، بحيث أن ترك مسافة ما بين المعتقِد وبين الشيء المعتقَد محل الإثبات والبرهان، يحيل إلى سلوك طريق الموضوعية

---

[1] أنطوان أرنولد وبيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر، تر: عبد القادر قنيني، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 2007، ص50

[2] القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص139

[3] محمد إبراهيم الفيومي، الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، ص117

[4] ابن خلدون، المقدمة، ص437

وتجاوز الذاتية، لإضفاء البعد المطلق للحقيقة المُتوصَل إليها، ولإعطاء صلاحيات أوسع لمقولاتهم، لأنّ "أحكام العقل تتصف بأنّها كلية عامّة، وبأنّها ضرورية ومطلقة"[1].

3)- ب- الأصـــول الخمســـــة

اتفق أئمة الاعتزال حول أصول خمسة تقوم عليها مقولاتهم هي: التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الوعد والوعيد. والسبب الذي من أجله حصرت مبادئهم في خمسة كما يرى القاضي عبد الجبار هو وقوع الاختلاف مع غيرها من الخصوم في نقاط خمسة، أنتج البحث والرد عليهم هذه الأصول، "ألا ترى أنّ خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة، قد دخل في التوحيد، وخلاف المجبرة بأسرها دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة دخل في الوعد والوعيد، وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامة دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[2].

3)- ب- 1- الأصـــل الأول: التوحيــــــد

يتفق أهل الملة الإسلامية على أن الله واحد، هو الخالق المدبر المسير لشؤون الكون، لم يلد ولم يولد، لا شريك له ولا نِد، لكن حين خاضوا في تفصيل كل هذا، ووضعه تحت مجهر النظرة الأيديولوجية المذهبية، تباينت مقولاتهم، واستعصى الجزم في أمرها لطبيعتها الغيبية، وولوجهم عوالم لم تتطرق إليها نصوص الكتاب والسنة، فاعتمدوا على مجرد العقل، وقاسوا الشاهد على الغائب كلٌّ على طريقته، لهذا نجد أهل السنة ينفضون عن أنفسهم مسؤولية البحث فيها، واكتفوا بإثبات "كلّ ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله (ص) من الأسماء والصفات على وجه يليق بكماله وجلاله، من غير تكييف أو تمثيل، ومن غير تعطيل أو تأويل"[3]، تورعاً من إساءة فهم حقيقة الذات الإلهية.

---

[1] إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية للنـــشر والتوزيـــع، بيـــروت، 1993، ص89

[2] فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2008، ص245

[3] عبد المحسن بن محمد العباد البدر، قطف الجني الداني: شرح مقدمة رسالة ابن زيد القيرواني، ط2، منـــار الـــسبيل، الجزائر، 2003، ص26

إن فهم المعتزلة لأصل التوحيد يتسم بالعمق والتفصيل في آن واحد، فقد أطلقوا العنان لأنفسهم في معالجة حقيقة ذات الله وصفاته، إلى أبعد حد، محاولين بسط تلك الحقائق قدر الإمكان، ومجمل ما عالجه المعتزلة في هذا الباب واختلفوا فيه مع باقي الفرق، يتركز في ثلاث نقاط: التنزيه، صفات الله، ورؤية الله.

3)- ب- 1- أ- التّنزيـــه:

إنّ فهم المعتزلة للتوحيد ينطلق من فهمهم للآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾[الشورى11]، فالله سبحانه لا يشبه أيّ محدَثٍ على الإطلاق، ولا يمكن تصوره ولا تخيله، لأنهم يدركون أنّ أيّ تخيلٍ أو تفكر فيه إنما يتم بتركيب ما هو موجود في الذهن من صور خلّفتها إدراكات الحواس لطبيعة المحدَثات، ولمّا تنزه الله عن التشبه بكل محدَث، ولما انعدمت الحيلة لوصف ذات الله وإدراكها في ذاتها دون تدخل معرفة الإنسان بموجودات الكون، صار المعتزلة لا يصفون الله إلا بالسلب لتنزيهه، أي بالقيمة الخِلافية، فهو ليس جسما ولا شبحا ولا صورة ولا لحما ولا دماً، ولا شخصا ولا جوهرا ولا عرضا، ولا بِذي لون ولا رائحة ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، وليس ببعض أي أنه ليس ذو أجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا يجري عليه زمان، لا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس، وكل ما يخطر بالبال ويتصور بالوهم فغير مشبه به، هو شيء لا كالأشياء، لا يجوز عليه تحصيل المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام[1].

إنّنا لا نعلم شيئا عن ذات الله، فذاته مما لا يمكن إدراك كنهها أو وصف جانب من جوانبها، "لأنّ الله لامتناه والعقل متناهٍ، فكيف للمتناهي (العقل) أن يدرك اللامتناهي (الله)؟"[2].

* يحتج عليهم خصومهم بقياس معنى نفي التشبيه هنا مع معنى نفي التشبيه في الآية {يَا نِسَاء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء}الأحزاب32، بمعنى أن النساء الأخريات أدنى قيمة وقدرا منهن، لكن لا يعني أنهن مختلفات عنهن في الهيئة والصفة والشبه من ناحية الصورة. ينظر: العقيدة والشريعة في الإسلام، ص97

[1] ينظر: أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ص121-122

[2] إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص89

3)- ب- 1- ب- صفات الله هو ذاتـــه

ما حدث في العصور الأولى من الإسلام بين مختلف الفرق العقدية في أمر تفصيلات وتحديدات صفات الله، في اتحادها بذات الله أو انفصالها عنه يعود بنا إلى المناقشات اللفظية عند اللاهوتيين البيزنطيين، من مثل: هل يمكن أن ننسب لله صفات؟ هذا يمكن أن يجلب انقساما في وحدة ذاته إن لم نحسن تحديدها، وحتى حينما نتصور هذه الصفات متميزة عن ذاته وليست مضافة إليه، ولكن متحدة بالذات أزلا، نصل إلى التسليم بوجود كائنات أزلية مع الله الكائن الأزلي، حتى ولو كانت مرتبطة بالذات الإلهية بلا فكاك، لكن هذا يكون شركا بالله[1].

فردُّ المعتزلة كان موجها للمسيحية القائلة "بأنّ الذات الإلهية جوهر يتقوم بأقانيم أي بصفات هي الوجود والعلم والحياة"[2]، لذلك رفضت المعتزلة أن يكون الله جوهرا، ورأت أنّ الصفات إنْ أثبتناها له فهي ليست غير الذات وغير مستقلة عنها، لذا رأوا "أن الباري عالم بعلم، وعلمه ذاتُه، قادر بقدرة وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته"[3]، أي أنّ وحدة مطلقة تجمع بين الصفات والذات، لدرجة يُخيَّل أنّه تتداخل معاني العالم والقادر والحي، كونها شيء واحد تحيل على شيء واحد أيضا.

3)- ب- 1- ج- نفي رؤيـــــة الله

ذهب من قبلها مجاهد في نفيه رؤية الله في الآخرة[4]، وعملا بمبدأ تنزيه الله عن إدراكه بالحواس، أنكرت المعتزلة رؤية الله بالأبصار لاقتضائها الجسمية والجهة والضوء، واستدلوا بآيات مثل: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[الأنعام103]، ووجه الاستدلال بهذه الآية هو أنّ الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية*. أمّا الآية التي يتشبث بها الخصوم لإثبات أنّ فعل النظر إلى الله واقع

---

[1] العقيدة والشريعة في الإسلام، ص99

[2] أحمد محمود صبحي، ص123

[3] الشهرستاني، ج1، ص64

[4] وعذره كما يرى ابن حزم الظاهري، أن الخبر لم يبلغ إليه، ينظر: ابن حزم الأندلسي، ج3، ص7

* خلاف ما يراه السنة من أن الإدراك لا يعني الرؤية، لأن له معنى زائدا على النظر والرؤية، ففيه معنى من الإحاطة ليس في الرؤية، واستندوا إلى الآية: ﴿فَلَمَّا تَرَاءى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا **لَمُدْرَكُونَ**﴾[الشعراء61]، ينظر: ابـــن حزم الأندلسي، ج3، ص8

بنصها: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ۝إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[القيامة22-23]، فلا تحمل معنى وقوع الرؤية، لأنّ النظر ليس هو الرؤية في اللغة، مثل قول القائل: نظرت إلى الهلال فلم أره.. وقوله: نظرت حتى رأيت.. نظرت فرأيت، وكلّ هذا يدل على التمايز بين النظر والرؤية[1].

3)- ب- 2- الأصــل الثاني: العـــــدل

فالعدل: هو وضع الشيء موضعه، وهو تصرف الملك على مقتضى المشيئة والعلم، والظلمُ بضده، فلا يتصور منه جور في الحكم، وظلم في التصرف.. وعند المعتزلة: هو ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الحكم على وجه الصواب والمصلحة[2]، ويعني هذا أنّ الله يراعي مصلحة عباده في أفعاله، بمقتضى العدل، ومن تصورهم للعدل انبثقت قضيتين أساسيتين تتدرجان فيه هما: الحسن والقبح عند الله ونزوع فعل الله دوما إلى فعل الصالح والأصلح ، والثانية هي قضية حرية إرادة الإنسان وحدود تدخل الإرادة الإلهية لتوجيه عباده إلى الأصلح من خلال لُطفه.

3)- ب- 2- أ- الحُســن والقُبــح

العدل إذا نقيض الظلم والجور، وفعل الظلم فعلٌ قبيح لا تستسيغه الفطرة، وحين تحدث المعتزلة عن فعل الله، وعلاقته بالخلق، اهتدوا إلى أنّ أفعاله وأحكامه يستحيل فيها أن تشوبها شائبة الظلم، فهي تحتكم كلها إلى العدل، ولم يأتوا بهذا بجديد، فالقرآن الكريم نفسه لم يُغفل تأكيد هذه الحقيقة في نصوصه: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[الحج10]، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[فصلت46]، بيد أنّ إضافتهم تتمركز في محاولاتهم تقنين هذا العدل الإلهي الذي يحكم علاقة الله بالخلق.

فكما نزّه المعتزلة الذات الإلهية عن التشبيه، نزّهوه عن كل مستقبَح في أفعاله، إذْ "لا خلاف بينهم، في أنّ الله سبحانه منزّه عن كل قبيح، وأن ما ثبت من قبيح ليس من فعله، وأن ما ثبت من فعله لا يجوز أن يكون قبيحا، ولأجل تشددهم في العدل قال بعضهم فلا يوصف بالقدرة على ما يقبح"[3]، مثلما تَمثَّل ذلك ابن سيار النظام حيث يرى أنّ الله لا يقدر

---

[1] فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، ص248

[2] الشهرستاني، ج1، ص55

[3] القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص348

على الظلم، وأنّه غير قادر على إخراج أحد من أهل الجنة عنها، ولا يقدر أيضا أن يعمي بصيرا أو أن يمرض صحيحا، ولا أن يفقر غنيا إذا علم أنّ البصر والصحة والغنى أصلح لهم[1]. من هنا نعلم أن الفعل إذا بدر من الله فلابد أن يروم به الأصلح والخير من ورائه، حتى لو بدا لنا ظاهره ممّا لا يحبذه العبد كالمرض وزوال النعمة، لأنّ العدل الإلهي يقتضي ذلك، وإذا انسقنا وراء حكمنا العاطفي على بعض أفعال الله، كتلك التي يمتعض منها المرء لأثرها السلبي عليه، فإنّه سيقع في ذات الله مُستنقصا، ومُلمِّحًا إتيانه الشر، ولكن ما يقتضيه العدل الإلهي والحكمة الإلهية يمنع ذلك، ويصر على أن الخير والحسن فقط ما يترجم حقيقة فعل الله، "وكل ذلك مما نعلمه صلاحا في الجملة، ولا نعرف وجه التفصيل فيه"[2].

3)- ب- 2- ب- إرادة الله والإنسان

عرف عن جهم بن صفوان، مذهبه الجبري، الذي يلخص أفعال العباد في أنها في الحقيقة هي لله، وتنسب للإنسان على سبيل المجاز وفقط، ولم يتنبه إلى خطأين فادحين في مقولته كلاهما يقدحان في العدل الإلهي كما تمليه نظرة العقل، الأول وهو أن الفعل القبيح الذي يرتكبه العبد ينسبه إلى الله، وهذا ممّا لا شك فيه يخدش كمال الله، لأننا نذمّ الذي ارتكب المعصية ونعيبه، بالتالي في الحقيقة نذمّ الله، سبحانه وتعالى، والخطأ الثاني شأنه متعلق بالتكليف، وبالجزاء والعقاب، أفيُعقل أن يحاسِب الله عبدا على معصية ارتكبها، دون إرادة مستقلة منه، لأنه مجبَر على فعلها؟

على تسفيه هذا المذهب تأسست نظرة المعتزلة لقضية إرادة الله من جهة، وإرادة الإنسان من جهة ثانية، وهي نظرة لا تخرج عن إطار العدل الإلهي دائما، في جانب تنزيهه عن القبيح الذي يتعارض مع كماله، والظلم المندرج تحت القبيح الذي يسلب الإنسان حقوقه التي يقرها العقل، ولأنّ الباري تعالى حكيم لا يجوز أن يضاف إليه شر أو ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو كذلك المُجازَى

[1] ينظر: أبو منصور عبد القاهر البغدادي، الملل والنحل، تحقيق وتقديم: ألبيـر نـصري نـادر، ط2، دار المـشرق، بيروت، د. ت، ص92

[2] القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص168

على فعله، والله تعالى أقدره على ذلك كله[1]. ويضيف المسعودي في هذا الصدد موضحاً مبدأ المعتزلة: بأنّ الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أُمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم، وأنه لم يأمر إلا بما أراد ولم ينه إلا عما كره، وأنّه ولي كل حسنة أمر بها، بريء من كل سيئة نهى عنها، لم يكلفهم ما لا يطيقونه ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه[2].

وقد احتوى المعتزلة بالمعالجة حتى تلك الأفعال الخارجة عن تصرف العبد، وأطلقوا عليها الأفعال المتولِّدة، وهي غير تلك المباشرة التي تبدر عن المرء بتبَنٍّ مطلق، فقد اختلف زعماء المعتزلة في شأن هذه الأفعال المتولّدة*، والسبب هو أن هذه الأفعال يمكن أن يكون لها أكثر من فاعل، في سلسلة الانتقال من حالة إلى أخرى، كتحطم زجاج، نتيجة قذف صبي حجرا، فيؤدي كسر الزجاج إلى إصابة شخص[3]، والحكم عليه غير مهيأ، لغياب الإجماع عليه، أما نسبته إلى العبد فممّا لم يقل به أحدهم.

ويرون أنّ "عند الله تعالى لُطفا لو أتى به لآمن جميع من في الأرض، إيمانا يستحق فيه الثواب استحقاقَهم لو آمنوا من غير وجوده أو أكثر منه"[4]، ويقصد باللطف تدَخل أمر وإرادة الله لإقرار الأصلح، وهذا ممكن من الله سبحانه، ولو فعل لتساوى الناس في الجزاء، ومقدار لطفه مرتبط بما يكمل النقص في المؤهلات التي تهيئ العبد لعبادته حق العبادة، فلا اللطف الكثير يثبت العدل، ولا إغفاله أيضا يحصّله، "وإنّما عليه أن يمكن العبد بالقدرة والاستطاعة، وبالدعوة والرسالة"[5]، حتى ينبهه ويأخذ بيده أبعد ما يمكن إلى الأصلح، ويقيم عليه الحجة بألّم يبخل عليه بكل الذي من شأنه فلاحه، فبعثة الرسل عند

---

[1] الشهرستاني، ج1، ص55

[2] ينظر: فيصل بدير عون، علم الكلام ومدارسه، ص256-257

* يرى ثمامة بن أشرس: أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها، ينظر: أبو منصور عبد القاهر البغدادي، الملل والنحل، ص122. ويرى النظام أن المتولدة خارجة عن نطاق قدرة الإنسان، ومختصة بالله سبحانه، والعلاف يراها من فعل الله. ينظر: فيصل بدير عون، ص254

[3] ينظر: فيصل بدير عون، ص253

[4] الشهرستاني، ج1، ص79

[5] الشهرستاني، ج1، ص79

معظم المعتزلة واجبة، رغم إقرارهم بوجوب معرفة الله بالعقل، لأنّ الرسل تأتي لتسن الشرائع وتفصيل علاقة الإنسان بربه، في العبادات والحقوق والواجبات.

فبالقدر الذي نزّه المعتزلة الله سبحانه في باب العدل، ردوا الاعتبار إلى الإنسان الذي قدّروه وكرموه، وجعلوه الكائن الوحيد الحر المختار والمسئول عن أفعاله، وبالتالي المسئول عن تحديد مصيره.

3)- ب- 3- الأصـــل الثالث: الوعــد والوعيــد

أصل الوعد والوعيد، هو مقتضى جزاء العباد في الآخرة استنادا إلى أفعالهم التي أتوها في الدنيا، فالوعد يعبر عن العاقبة المحمودة، والوعيد العكس، فهو يشير إلى عقاب وعذاب الآخرة الذي يستحقه مرتكب المنكرات والمعاصي.

ويمكن أن نجمع أطراف نظرة المعتزلة لهذا المبحث في موضوعين هما: الاستحقاق والعوض.

3)- ب- 3- أ- الاستحقـــاق

يقول القاضي عبد الجبار: "لا خلاف بينهم أن وعيد الله بالعقاب حق، ولا يجوز عليه الإخلاف والكذب، كما أن وعده بالثواب حق[1]، والجزاء من جنس العمل، فالله وعد من أطاعه وفعل الخير بأن يلقى المثوبة والرحمة والنعيم عنده، كما توعّد من عصاه، وتعدى حرماته، بعذاب محقق ليس له دافع، سوى التوبة في الدنيا، ويرى المعتزلة أنه لا يجوز على الله إخلاف وعده ووعيده، لأنّ مقتضى العدل الإلهي يفرض ذلك، ولهذا "اتفقوا على أنّ المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض، والتفضّل معنى آخر وراء الثواب، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها، استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب على الكفار"[2].

3)- ب- 3- ب- العــوض

استحقاق الثواب أو ضدِّه مرتبط بتعلق الفعل بالعبد وهو في كامل إرادته، أمّا الأفعال التي تحدث له دون أن يكون له دخل فيها كليا أو جزئيا، كالكوارث والأمراض، فإنّ

[1] القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص350
[2] الشهرستاني، ج1، ص58

المعتزلة ترى أنّ هذه الأفعال أولا لحكمة إلهية، وثانيا تُفسر على ضوء مبدأ العوض، الذي فحواه أنّ الله استنادا إلى مبدأ العدل الإلهي، لابد أن يعوض كل المخلوقات المُحِسة، عن الآلام التي تحدث لها والشدائد التي تمر بها[1]، والعوض هذا من ضرورات العدل عند الله، لأنّ الله غني عن تعذيب أحد دون أن يكون مستحقا، نتيجة إساءة منه، تعالى من أن يسلط أذى أو ضررا على الإنسان هكذا مجانا لمجرد إلحاق الآلام به وفقط، بل هو لطف منه يصب في مصلحته ليجازيه جزاء وافيا.

3)- ب- 4- الأصــل الــرابع: المنزلـــة بين المنزلـــتين

المنزلة بين المنزلتين هي أول مسألة تعرض لها أهل الاعتزال، مؤذّنة بميلاد الفرقة، حين تطرق مؤسسها واصل بن عطاء إلى مرتكب الكبيرة في حضرة أستاذه حسن البصري، "واتفقوا على أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن ولا مسلم ولا ديِّن، وإن أجازوا أن يقال مؤمن بالله مقيدا، ويقولون فيه أيضا، ليس بكافر ولا منافق، لأن أحكام الكفر منتفية عنه، فلهذا قالوا بالمنزلة بين المنزلتين"[2]، أي لا هو مؤمن ولا هو كافر.

ووجه التفصيل في هذا "أنّ الإيمان عبارة عن خصال خير، إذا ما اجتمعت سمي المرء مؤمنا، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمنا وليس هو بكافر أيضا(...) لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة، فهو من أهل النار خالد فيها"[3].

وقد نحوا هذا المنحى استنادا إلى مفهومهم للإيمان، على عكس المرجئة تماما، فهم يرون على ضوء حكمهم السابق أن الإيمان ليس اعتقادا بالقلب، وإقرارا باللسان فقط، بل هو مرتبط وجوديا بالعمل، والعمل هو تجلي الإيمان في حياة المؤمن، لذلك لا ينبغي أن يغيب عنّا حينها التناسب الطردي بين الإيمان ككل وبعده العملي، فالإيمان يزيد بالأعمال الصالحة، ويختلّ وينقص بفعل المنكرات.

---

[1] ينظر: فيصل بدير عون، ص254

[2] القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص350

[3] الشهرستاني، ج1، ص62-63

3)- ب- 5- الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر

"اتفقت الأمة كلها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا خلاف من أحد منهم، لقول الله تعالى ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾[آل عمران104]، ثمّ اختلفوا في كيفيته"[1].

والكيفية تحيل على الواسطة وعلى ماذا يكون المُعتمد، وفي ذلك وقع الاختلاف، وذهب أهل السنة إلى أن الغرض من ذلك إنما هو القلب فقط، أو باللسان إن قدر على ذلك، ما لم يكن الإمام عدلا، وإن كان عدلا وقام عليه فاسق، وجب عندهم بلا خلاف سَلُّ السيوف مع الإمام العادل، وجميع المعتزلة والخوارج والزيدية، وبعض طوائف السنة، ذهبت إلى أن سلَّ السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك[2].

ويبلور أبو القاسم البلخي مذهب المعتزلة في هذا الباب قائلا: "وأجمعوا أنّ على المسلمين الأمرَ بالمعروف والنهيَ عن المنكر، واجبان بأي جهة استطاعوهما، بالسيف فما دونه"[3]، سواء باللسان أو بالقلب.

والأمر بالمعروف تابع للمأمور به، وأمّا النّهي عن المنكر فواجب كله، لاتِّصافه بالقبح، ويحكم النهي عن المنكر التدرج من السهل إلى الأصعب، وهذا معلوم سمعا وعقلا، وما يحتاج إلى القتال فإنما يقوم به من يستطيع القتال والإعداد له كالإمام ووُلاته، فهم أعلم بالسياسة ومعهم عونها وعدّتها[4].

وهذا الأصل الخامس عند المعتزلة متّصل بمبحث الأخلاق، لأنّه يصبّ في موقف المرء من الخير والشر، وضرورة التزامه بمبدأ الانتصار للخير على الدوام، إمّا بتغيير الشر والمنكر إن وُجدا، وإمّا بالإصرار على الخير وبثِّه بين الآخرين، فيطبع على همّته النزوع نحو الخير ونُشدان الأفضل والأسمى على الدوام.

---

[1] ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص19

[2] ينظر: م. ن، ص19-20

[3] أبو القاسم البلخي، باب ذكر المعتزلة، من كتاب القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة"، ص64

[4] ينظر: أحمد محمود صبحي، ص166-167

الفصل الثاني

"تفسير وتأويل القرآن"

1. **تفسير القــرآن:** 1. 1- القــرآن الكريم

1. 2- حدّ التفسير والحاجة إليه

1. 3- نوعا التفسير: أ- التفسير بالمأثور

ب- التفسير بالرأي

2. **تأويل القــرآن:** 2. 1- حدّ التأويل: أ- في اللّــغة

ب- في اصطلاح القرآن

ج- في اصطلاح المفسرين

2. 2- الحــاجة إلى التأويل: أ- ترتيب القرآن

ب- المجــاز

ج- متشابه القرآن

3. **المعتزلة والقــرآن:** أ- المعتزلة والنّص

ب- تفسير الزمخشري

١) تفسيــــر القـــــرآن الكــــــــريم

١). 1. القــــرآن الكـــــريم

فأمّا لفظـــه:

فهو في اللغة مصدر مرادف للقراءة[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۝ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾[القيامة17-18].

وأمّا اصطلاحـــه:

فهو كلام الله، الموجّه لعباده، المنزّه عن الخطأ، المتعبَّد بتلاوته، المجموعِ في الكتاب، الذي قُدر له خَتم الكتب السماوية، أنزله الله باللغة العربية على الرسول العربي القرشي الأمّيّ، محمد بن عبد الله، منجَّما وموزَّعا حسب الحاجةِ، وحسب توزُعِ المناسبات على خط مدة البعثة المقدرة بثلاث وعشرين سنة، فمنه المكي والمدني والليلي والنهاري، أقره الله دستورا على عباده لإصلاح شؤونهم وحياتهم ما قامت السماوات والأرض، وهو حجّة الرسول الكريم وآيته الكبرى، ناطقا بنبوته، قائما دليلا على صدقه وأمانته، وهو ملاذ دين الإسلام، قبل السُّنة، في توضيح عقائده وعباداته، وحِكمه ومقاصده، ومواعظه وعلومه ومعارفه.

١). 2. حدّ تفسير القرآن والحاجة إليه

وأمّا التفسير في اللّغة: فهو راجع إلى معنى الإظهار والكشف، وأصله في اللغة من التَّفسِرَة، وهي القليل من الماء ينظر فيه الطبيب للكشف عن علّة المريض، ويُقال سفرت المرأة سُفورا، إذا ألقت خمارها عن وجهها، وهي سافرة، وأسفر الصبح: أضاء، وجاء على التفعيل لأنّه للتّكثير[2]، كقوله تعالى: ﴿يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءكُمْ﴾[البقرة49].

---

[1] وهو رأي اللحياني وجماعة، وهناك من رأى أنه وصف من القرء بمعنى: الجمع، ومن رأى أنه مشتق من القـــرائن، ومن رأى أنه مُرتجل.. ينظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، ط1، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1995، ص15، 16، 17.

[2] ينظر: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، ج2، مكتبـــة دار التراث، القاهرة، ص147

وأمّا في الاصطلاح: فيعرّفه الزركشي بأنّه: "علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثمّ ترتيب مكيها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها"[1].

وهو أيضا "علم يبحث في القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"[2].

وأمّا في موضوع الحاجة إليه: فلقد ثبت في أخبار كثيرة كيف أنّ الصحابة رضوان الله عليهم كانت تستوقفهم بعض الكلمات والتراكيب الواردة في القرآن الكريم، لا يقدرون إلى معانيها إلا بعد البحث والنظر، أو يلجئون إلى النبي (ص) حتى يحدد لهم معناها ومغزاها، "كسؤالهم لمّا نزل: ﴿الّذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانَهم بظلم﴾ فقالوا: وأينا لم يظلم نفسه؟ ففسره النبي (ص) بالشرك، واستدل عليه بقوله: ﴿إنّ الشرك لظلمٌ عظيم﴾، وكسؤال عائشة عن الحساب اليسير، فقال: "ذلك العرض"، وكقصة عدي بن حاتم في الخيط الأبيض والأسود.."[3]

والسائد أنّ معظم الصحابة كانوا يكتفون بالمعنى الإجمالي للآية ولا يلزمون أنفسهم بتفهم الآيات تفصيلا، فعن أنس بن مالك أنّ رجلا سأل عمر بن الخطاب عن قوله تعالى: ﴿وفاكهةً وأبًّا﴾: ما الأبّ؟ فقال: "نهينا عن التكلف والتعمق". وفي القرآن الكريم آيات كثيرة وردت فيها ألفاظ وعبارات يُجهل حقيقة معانيها المقصودة، وإن كانت الألفاظ واضحة غير مستعصية، كالمراد من الليالي العشر في قوله تعالى: ﴿والفجر وليال عشر﴾؟ وما المراد بليلة القدر؟.. الأكيد هو أنّ الصحابة هم أقدر الناس على فهم القرآن بعد النبي (ص)، لأنّه نزل بلغتهم ومواكبا للظروف التي عاشوا فيها[4].

إذا كان الصحابة العرب، رغم أنّهم يتحدثون اللغة العربية بالسليقة، كانت تشكل عليهم بعض المعاني، وتتجاوز بعض التراكيب والإيحاءات حدود ما ألفوه في كلامهم،

---

[1] الزركشي، ج2، ص148

[2] مناهل العرفان، ج2، ص6

[3] جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، ج6، مجمع فهد لطباعة المصحف الشريف، ص2266-2267

[4] ينظر: أحمد أمين، فجر الإسلام، ط11، مكتبة النهضة المصرية، 1975، ص195

كيف لنا أن نتصور استغناء من أتى بعدهم بعد أن فسدت الألسن وتفشى اللحن، عن علم يضبط لهم الفهم السديد لآي القرآن، فكانت الحاجة إلى علم التفسير تزداد إلحاحا كلما ابتعدنا زمنيا عن عصر النبوة.

١). 3. نوعــا التفســير

اتجه العلماء والمفسرون في تفسير القرآن اتجاهات متباينة، ولعل أشهرها وأشملها اتجاهان، اعتُمدت في كثير من الأحيان تفرقة حاسمة بينهما هما: "التفسير بالمأثور" و"التفسير بالرأي".

١). 3. 1. التفسير بالمأثور:

أو لنقل التفسير بالنقل، الذي "يهدف إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهما «موضوعيا»، أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة"[1]، وهذا التفسير يتحرى الخبر المسند إلى النبي (ص)، الذي يعتبر خير مفسر للقرآن، وكذلك التفاسير التي أسندت إلى الصحابة والتابعين وتابعيهم، ثقة فيهم وفي ورعهم، فمن حسن الظن فيهم زُكيت تفاسيرهم، وكذا لاعتبار آخر فأقوالهم في حكم المرفوع إلى النبي (ص) كما يقول السيوطي نقلا عن الحاكم في مستدركه[2].

ومنهج المفسر بالمأثور هو "ذكر الآية ونقل ما روي في تفسيرها عن الصحابة والتابعين بالسند، مثل تفسير سفيان بن عيينة، ووكيع بن الجراح، وعبد الرزاق وغيرهم، ولم تصل إلينا هذه التفاسير، وإنّما وصل إلينا ما تلا هذه الطبقة وأشهرهم ابن جرير الطبري"[3].

لكنّ التفسير بالمأثور رغم مزاياه القائمة على موضوعيته فهو مُعرض للنقد الشديد، "لأنّ الصحيح من الروايات قد اختلط بغير الصحيح، ولزنادقة اليهود والفرس نشاط لا

[1] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيــضاء/بيــروت، 2001، ص15

[2] ينظر: السيوطي، الإتقان، ج6، ص2275

[3] أحمد أمين، فجر الإسلام، ص206

يجهله أحد في الدس على الإسلام وتشويه تعاليمه، ولأصحاب المذاهب والشيع ولوع غريب بجمع معاني القرآن وتنزيلها وفق هواهم"[1]. وقد استفحل الوضع حتى قال الشافعي في هذا الشأن بأنّه لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلاّ شبيه بمائة حديث[2].

١). 3. 2. التفسير بالـــرأي:

هذا النمط من التفسير يقوم على الاجتهاد، ويعتمد بالأساس على مؤهلات المفـــسر الذاتية، وقدراته الذهنية على الاستنباط والاستبطان ومن ثمّ اتْباع كل عمليـــة مـــن ذلـــك بالاستدلال المناسب، فهو إن صح التعبير ينتج دلالات للقرآن عكس التفسير بالمأثور الذي يقوم على استنساخ ما قاله الأولون، "فإنّ الذي يحدث في النص القرآني بوساطة الاستنباط هو نوع من الإضافة، وكأنّنا أمام عملية توليد للمعنى، فكل معنى يحيل على معنى آخـــر، وهو بدوره يحيل على معان ودلالات أخرى"[3]. ولا يُحدد التفسير بالرأي زمنيا بكونه جاء مع المتأخرين، والتفسير الآخر مرتبط بالمتقدمين، لأنّه في الواقع قـــد بـــدأ مـــع بعـــض الصحابة رضوان الله عليهم، الذين وإن رفض بعضهم القول برأيه فيه إلا أنّ بعضهم فسّر بمحض اجتهاده مثل ابن عباس وابن مسعود وعكرمة، لا بل حتى مع كبار الصحابة الذين عُرف عنهم حرفية الاقتداء، كما يسجله لنا التاريخ من أنّ عمر بن الخطـــاب خـــصّص عموم الآية الكريمة في سورة الأنفال من قوله: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَـــأَنَّ لِلّـــهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾[الأنفال41] ، وقد تأيّد هذا بعمل الرسول في خيبر، إذ قسّم أربعة أخماس الغنيمة من منقول وعقار بين الغانمين، لكن عمر بن الخطاب اجتهد رأيه في الآية، وخالف ما تفيده بظاهرها وعمومهـــا، فخـــصّص عموم الآية وجعله مقصورا على المنقول دون العقار، ودليل التخصيص هـــو المـــصلحة العامة[4]، وهكذا نرى أنّ المجتهدين بالرأي من كبار الصحابة تصرفوا في معنـــى الـــنص على ضوء من الأصول العامة في الشريعة ومقاصدها الأساسية التي فهمت من نصوصها جملة.

---

[1] صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ط7، دار العلم للملايين، بيروت، (د. ت)، ص291

[2] ينظر: أحمد أمين، فجر الإسلام، ص202، 203

[3] آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، الأمل للطباعة النشر والتوزيع، تيزي وزو، 2009، ص289

[4] ينظر: فتحي الدريني، أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي، مطبعة دار الكتب، 1988، ص178-179

لذلك وجدنا العلماء مختلفين في حكمه، بين محرم ومجوِّز، لكن اختلافهم يؤول في الحقيقة إلى أنّ المحرَّم منه هو الجزم بأنّ مراد الله كذا من غير برهان، أو محاولة التفسير مع عدم استكمال المفسر أدواته، أو تأييد الأهواء بآيات القرآن، أما إن كانت الشروط المطلوبة متوافرة في المفسر فلا مانع من محاولته التفسير بالرأي[1].

والتمايز بين هذين النمطين من التفسير لم يكن حاسما في كتب التفسير، فلا يخلو كتاب مصنف ضمن المأثور من محاولات اجتهادية مؤسسة على الرأي كتفسير الطبري مثلا، وأيضا لم تستغن كتب التفسير بالرأي مطلقا عن النقل والسماع مثلما نلتمسه في تفسير الكشاف للزمخشري.

٢) تــأويـــــل القــرآن

٢). 1. حدّ التأويل

٢). 1. 1. لغــة: "وأمّا التأويل فأصله في اللغة من الأَوْل، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ إلام تؤول العاقبة في المراد به؟ (...) ويقال: آل الأمر إلى كذا، أي صار إليه"[2].

٢). 1. 2. في اصطــلاح القــرآن

تحديد معنى كلمة في القرآن بالعودة إلى أصولها في أحيان كثيرة لا يجدي، "بل إنّه خطر إذا لم نموضع هذه الكلمة في شبكتها المعجمية اللفظية، وإذا لم نربط هذه الشبكة نفسها بنظام الكتاب (القرآن) ككلّ"[3]، فنحن مطالبون بتسجيل معنى مصطلح "التأويل" في القرآن أوّلاً للإحاطة بالأبعاد الدلالية لها فيه.

لقد وردت كلمة التأويل في القرآن الكريم، يقارب معناها المعنى اللّغوي المذكور أعلاه، في كل الآيات التي جاءت فيها، في سوَرٍ سبعة هي:

---

[1] ينظر: صبحي الصالح، علوم القرآن، ص291، 292

[2] الزركشي، ج2، ص148

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1996، ص200

(الآية: 7 من سورة آل عمران)[1]، (الآية: 59 من سورة النساء)[2]، (الآية: 39 من سورة الأعراف)[3]، (الآية: 39 من سورة يونس)[4]، (الآيات: 21، 36، 37، 44، 45، 100، 101 من سورة يوسف)[5]، (الآية: 35 من سورة الإسراء)[6]، (الآيتان: 78، 82 من سورة الكهف)[7]

ومن القراءة السليمة لهذه الآيات "يتبين أنّ لفظ التأويل في هذه المواضع معناه: الأمر الذي يقع في المآل، تصديقا للخبر في الآيات الثلاثة الأولى، أو رؤيا كما جاء في آيات سورة يوسف، أو عمل غامض يقصد به شيء يقع مستقبلا كما في سورة الكهف، وهذا ما عنته كلمة تأويل في سورة آل عمران كذلك"[8].

والتأويل في القرآن كما هو جليّ مرتبط بما سيحدث مستقبلا، أي أنّ فعل التأويل حسب المعنى القرآني يعني كشف نهايات وعاقبة الموضوع المعني بالتأويل على محور الزمن.

ولمّا كان غيبيا استحال على الإنسان بمؤهلاته الذاتية أن يصل إلى معرفة مصائر الأشياء، واستحال أيضا أن يكون لديه القدرة على الاطلاع على المستقبل، لهذا نجد في الآيات السابقة حين يسند الله التأويل إلى أحد عباده (يوسف أو الخضر) يشير إلى تدخل أمره بعلمه وتمكينه، وفي هذا قال النبي يوسف: ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن

---

[1] ﴿... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾[آل عمران7]

[2] ﴿... فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[النساء59]

[3] ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ...﴾[الأعراف53]

[4] ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ...﴾[يونس39]

[5] ﴿... وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ...﴾[6]، ﴿... وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ...﴾[21]، ﴿... نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾[36]، ﴿... إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾[37]، ﴿... وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلاَمِ بِعَالِمِينَ﴾[44]، ﴿... أَنَاْ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ ...﴾[45]، ﴿ وَقَالَ يَا أَبَتِ هَـذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾[100]، ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾[101]

[6] ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾[الإسراء35]

[7] ﴿ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْراً﴾[الكهف78]، ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْراً﴾[82]

[8] أحمد عبد الغفار، التأويل وصلته باللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1995، ص27

تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ﴾، والخضر بعدما عجز موسى بقدراته الإنسانية أن يدرك تأويل صنيع ما اقترفه، لم يدّعِ تفوقه عليه اعتمادا على نفسه مثلما كان عليه موسى، فقال له مصرحا بعجزه هو الآخر لولا تدخل الله: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْراً﴾.

٢). 1. 3. في اصطـــلاح المفسرين

لقد عالج الأئمة والأصوليون وأهل التفسير مفهوم التأويل بمقارنته بالتفسير، ولا تكاد تجد تعريفا للتأويل إلا ويكون مرفقا بقرينه التفسير، وكذلك فعل السيوطي بإيراد مجموعة من التعاريف والتقابلات بينهما، تُقارب معنى التأويل في الغالب في ضوء معنى التفسير، نورد منها[1]:

* هناك من ذهب إلى أنّ **التأويل** والتفسير بمعنى واحد، وهو رأي أبو عبيد وطائفة[*].

* نقل قولَ الراغب في أنّ التفسير أعمّ من **التأويل** وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال **التأويل** في المعاني والجمل وأكثره متعلق بالكتب الدينية.

* أنّ التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا، و**التأويل** توجيه لفظ، متوجِّهٍ إلى معانٍ مختلفة، إلى واحد منها، بما يظهر من الأدلة.

* وعن أبي نصر القشيري أنّ التفسير مقصور على الإتِّباع والسماع، والاستنباط فيما يتعلق **بالتأويل**، أو كما قال غيره: "التفسير يتعلق بالرِواية، و**التأويل** يتعلق بالدِراية".

* وقال قوم منهم البغويّ والكواشيّ: "**التّأويل** صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وبعدها، تحتمله الآية غير مخالف الكتاب والسنة من طريق الاستنباط".

---

[1] ينظر: السيوطي، الإتقان، ج6، ص2261، 2262، 2263، 2264.

[*] ابن جرير الطبري في تفسيره مثلا يستعمل كلمة تأويل بمعنى تفسير، يقول حين يريد تفسير آية ما: "القول في تأويل قوله تعالى كذا..." يقصد تفسيره. ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، 1984.

وزبدة القول في حدّ التأويل هو ما رآه بعض الباحثين المعاصرين من أنه مرادف لمفهوم التفسير بالرأي[1]، لارتباط هذا الأخير بالاجتهاد وقيامه على الاستنباط والنظر، ومفهوم التأويل حسبما تقدم يصب في هذا التوجه وله من الشرعية مثل ما للتفسير بالرأي.

٢). 2. الحـــاجة إلى التـــّأويـــل

عرفنا أنّ التفسير لم ينكره أحد ممّن تقدم بالمفهوم الذي استساغوه وارتضوه، وعرفنا كيف أنّ التفسير يحيل إلى ذلك البحث عن معاني الآيات التي تعود إلى الرسول (ص) أو إلى صحابته أو إلى أحد الأئمة التابعين الذين يحسبون على أهل السُّنة، فهو تقصٍ للأثر ووقوف على الظاهر، وتقديم للجاهز، فإذا كان التفسير كذلك فإن التأويل حمل على عاتقه مشقة البحث والنظر، واستنباط الأحكام والوقوف على المقاصد وتجاوز الفهم الجاهز وتسوية أمر التعارض والتناقض في القرآن، ورفع الإشكالات المتوهمة، والتعمُّق في الكشف عن لطائف معانيه وأسرار بيانه وإعجازه.

فالملاحظ أنّ التأويل بهذا المعنى جدير بأن يكون عنوانا لذلك السعي الذي يزحف على تلك الجوانب من القرآن الكريم التي يتعذر على التفسير بمفهومه الضيق أن يفيها حق الكشف والتوضيح والمعالجة، فالتأويل متحرر من العصبية والتبعية، لأنّ تفسير القرآن على وجه القطع "لا يُعلم إلا بأن يسمع من الرسول (ص) وذلك متعذِّر إلا في آيات قلائل، فالعلم بالمراد يستنبط بأمارات ودلائل، والحكمة فيه أنّ الله تعالى أراد أن يتفكر عباده في كتابه، فلم يأمر نبيِّه بالتنصيص على المراد، وإنّما هو عليه السلام صوّب رأي الجماعة من المفسرين، فصار ذلك دليلا قاطعا على جواز التفسير من غير سماعٍ من الله ورسوله"[2]، وحين يغيب الأثر وينقطع السند يضطر المفسر إلى التأويل[3].

نتبيّن من التحديدات السابقة أنّ التأويل يشتغل جنبا إلى جنب مع التفسير، ومن جملة ما يستدعي إجراء التأويل هناك ثلاث حقائق في القرآن الكريم وتاريخه هي:

---

[1] ينظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص15

[2] البرهان، ج1، ص16

[3] ينظر: عبد الله العروي، مفهوم التاريخ "المفاهيم والأصول"، ج2، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، 1997، ص315

ـــ انتقال القرآن من الترتيب المواكب لأسباب النزول إلى الترتيب الموجود في المصحف.

ـــ احتواء القرآن على أساليب وتعابير مجازية يستدعي فهمها القفز على الظاهر ووضع اللغة.

ـــ احتواء القرآن على آيات متشابهة، ظنّية الدلالات.

٢). 2. 1. ترتيب القرآن الكريم

ترتيب القرآن على ضربين، استنادا إلى كيفية نزوله على محور الزمن حسب الأسباب* وتطور الوقائع، وبالنظر إلى كيفية استقراره كتابا متعبَّدا بتلاوته، حافظا لكلام الله.

الترتيب الأول تاريخي، يعامَل القرآن على ضوئه معاملة التلقي الشفهي المباشر، من المصدر كما أنزل وفيما أنزل، فهو يحيل إلى كل الملابسات والظروف التي نزلت فيها آيات القرآن، فإذا سلمنا أن الصحابي يدرك معاني الآيات، فليس وفقط لأنّه يفقه معاني الكلمات والتراكيب، لكن أيضا لمعرفته المعتبرة بتلك السياقات والأسباب والقرائن التي ارتبطت بنزول الآيات، فهو يدرك الصريح والضمني منها، والإيماءات والإشارات والمعاني المصاحبة لها كالتنغيم والنبرة والوقف والاستئناف وغيرها من الظواهر الأسلوبية التي تساهم في بناء المعاني في حال التلقي الشفهي، "فإنّ للسياق دورا في التحديد الدقيق للدلالات"[1].

أمّا الترتيب الثاني التعبّدي للآيات، فيتنصل شيئا فشيئا عن الإطار ألزماني المكاني الذي نزلت فيه هذه الآيات، مؤذنا بخروج القرآن من ضيق التداول الحاضر زمانا ومكانا، إلى مطلق الزمان والمكان، وبانتقاله من السياق الخارجي الذي تمثله بيئة شبه الجزيرة العربية، ولحظات نزول الوحي، إلى السياق الداخلي للنصوص، ومن التبعية السببية

---

* سبب النزول: هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه، والمعنى أنه حادثة وقعت في زمن النبي (ص)، أو سؤال وُجه إليه..، ينظر: محمد عبد العظيم الزرقاوي، مناهل العرفان، ج1، ص89

[1] عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2003، ص164

لنزول الآيات بحيثيات الوقائع التي استوعبتها بحكم يخصصها أو توضيح وتنبيه لمقاصد ودلالات تُستفاد منها، إلى التناسب الجواري المعنوي للآية مع مثيلاتها في السياق النصي، "فقد تنزل الآيات على الأسباب خاصة، وتوضع كل واحدة منها مع ما يناسبها من الآي رعاية لنظم القرآن وحسن السياق"[1].

وقد صاحَب هذا الانتقال من الترتيب الأول إلى الثاني انتقال من التداول الشفهي إلى التقييد الكتابي، وبالتالي من جمهور المستمعين إلى جمهور القُراء، وانتقال من خصوص السبب إلى عموم اللفظ، وذهب الجمهور إلى أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[2].

وقد تفطّن السلف ومن تلاهم من الأئمة وعلماء الدين إلى مثل هذه الحقائق، فالتحول من الترتيب الأول إلى الثاني لا يصح تقبّله هكذا بكلّ تطبيع ممكن دون أن يترك انطباعا يقضي بلا عفويته، وبأنّ له دلالة معلومة عُرفت عاجلا أم آجلا، وهذا ما يؤكّده الإمام فخر الدين الرازي بقوله: «أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط»[3]، كما أدركوا أنّ دلالة المنطوق غير دلالة المكتوب بالضرورة، "وما يمكن أن يعطي وزنا لفكرة العلاقة بين إرادة المنطوق في القول وبين الكتابة، هو وظيفة القراءة في علاقتها بالكتابة، والواقع أنّ الكتابة تستدعي القراءة تبعا لعلاقة ستسمح لنا بإقحام مفهوم التأويل"[4]، وهذا ما دفع بالإمام البغوي والكواشي وغيرهم كما سجلناه سابقا عند تحديد مصطلح التأويل، إلى تعريف التأويل بأنه صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وبعدها، متوقفا في حدود السياق النصي المؤطّر للآية، أي في حدود القراءة المحايثة لنصوص القرآن.

٢). 2. 2. المجـــــــاز

لقد فرض المجاز نفسه لدى المتكلمين أوّلا، و"ألحّوا عليه، بسبب مجموعة المشاكل الأسلوبية التي أثارتها نصوص القرآن والحديث"[5]، ثم لدى البلاغيين كمبحث بلاغي لا

---

[1] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص25

[2] ينظر: مناهل العرفان، ج1، ص106، 107، 108.

[3] البرهان، ج1، ص36

[4] بول ريكور، من النص إلى الفعل "أبحاث التأويل"، تر: محمد برادة وحسان بورقية، ط1، مكتبة دار الأمان، الربـــاط، 2004، ص96

[5] جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992، ص ص123-124

يُستغنى عنه في فهم آيات القرآن و تقدير مقاصدها، و كأسلوب في اللّغة عرفه العرب كما عرفوا قسيمه الحقيقة. وسنتبيّن ذلك في هذا العرض التاريخي.

قبــل نضج مصطلح "المجــاز"

عدم ذكر لفظة مجاز في القرآن الكريم لا يعني بتاتا أنّه لا يحتويه، إذ نجد ذكرا لمصطلح يرادف في حقيقته مفهوم المجاز حينا ويندرج ضمنه في الأحايين الكثيرة، فيما بعد نضجه، هذا المصطلح هو "المثل"، وقد "فتق القرآن الأذهان منذ وقت مبكر للبحث عن تسرب المجاز في القصة وسمّوه «مثلاً» يراد به التعلم والعظة"[1]، وهناك آيات معتبرة تضمّنته كقوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَّ يُبْصِرُونَ﴾[البقرة17].

"ولقد شاع استخدام مصطلح المثل على ألسنة المفسرين مثل ابن عباس ومجاهد وقتادة والسدي، ثم على ألسنة اللغويين كأبي عبيدة والفراء من بعدُ في تحليلهم للعبارات القرآنية"[2]، فقد جاء قي تفسير الطبري أنّ عمر بن الخطاب تساءل عن معنى الآية ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاء فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللّهُ لَكُمُ الآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[البقرة266]، فقال له علي: "هذا مثل ضربه الله عز وجل[3].

ومن الأوائل الذين تطرقوا إلى مفهوم مجاز القرآن دون المصطلح مقاتل بن سليمان (ت: 150هــ) في كتابه: "الأشباه والنظائر"، فكتابه يتعرض لبعض الألفاظ والعبارات، بل والحروف أيضا، التي وردت في القرآن ويحاول أن يحصر وجوه معاني هذه الألفاظ والعبارات والحروف، مستشهدا على كلّ وجه من هذه الوجوه بمجموعة من الآيات القرآنية، وهو معني مباشرة بشرح معنى اللفظ في سياقاته المختلفة[4].

---

[1] مصطفى ناصف، الصورة الأدبية، دار الأندلس، بيروت/لبنان، ص89

[2] نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عنــد المعتزلــة، ط4، المركــز الثقافي العربي، الدر البيضاء/بيروت، 1998، ص94

[3] ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج3، ص75

[4] ينظر: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ص97-98

ثمّ نجد سيبويه قد صادف وهو يرتب أنماطا تعبيرية كثيرة، تشذ عمّا رضي به من معايير وقواعد، وهي كثيرة باعترافه بقوله: "وهذا الكلام كثير، منه ما مضى، وهو أكثر من أن أحصيه"[1]، وعدّ هذا النمط في التعبير، خروجا عمّا يقتضيه النحو، اتساعاً في الكلام. "وممّا جاء على اتساع الكلام والاختصار، قوله تعالى جده: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾[يوسف82]، إنّما يريد أهل القرية، واختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملا في الأهل لو كان هاهنا"[2]، ولقد تنبّه إلى نكتة في كلام العرب، وهي أنّ مع الاختصار يحدث الاتِّساع، فعبّر عن المجاز بالاتساع.

أمّا معاصره الفراء (ت207) فقد ألّف كتابًا في معاني آيات القرآن الكريم، فأطلق عليه "معاني القرآن"، وهو كتاب تفسير بالدرجة الأولى، "ويمثل الكتاب مجمل أقوال الكوفيين في النّحو واللغة[3]، فأصبح خير مصدر يمثل المدرسة الكوفية في معالجة قضايا اللغة والنحو وكيفية تفسير معاني القرآن الكريم على ضوئها، فقد كانت تستوقفه بعض التعابير المجازية فيردها إلى أصل استعمال العرب؛ كما في: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ﴾[البقرة16]. وقد يعتقد البعض أن الخروج عن أصل وضع اللغة عشوائي لا يخضع لضوابط، هذا المعتقدُ هو ما حرص الفراء على تفنيده، لأنّ جواز الاستنجاد بمثل هذه الأساليب مرهون بأداء المقصود دون لبس أو إبهام. "فلو قال قائل: قد خسر عبدك، لم يجز ذلك، إن كنت تريد أن تجعل العبد تجارةً يُربح فيه أو يُوضع*، لأنّه قد يكون العبد تاجرا فيربح أو يوضع، فلا يُعرف معناه إذا ربح هو، من معناه إذا كان مَتْجُورًا[4] فيه"[1]،

---

[1] سيبويه، الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط2، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ص214-215

[2] سيبويه، ج1، ص212

[3] كاصد الزيدي، دراسات نقدية في التفسير والحديث، ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع/ودار المشرق الثقافي، عمان، 2006، ص75

* أُوضع في تجارته (بضم الهمزة) ووضع: خسر فيها (أنظر: هامش معاني القرآن، ج1، ص15)

[4] للإشارة فإن محققَي كتاب "معاني القرآن": أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار (طبعة 1955، دار الكتب المصرية)، على الأرجح، وقعا في تصحيف كلمة "مَتجورا" فوردت: "مُتجوزا" فأصبح النص عندهم كالآتي: ".. فلا يعلم معناه إذا ربح، من معناه إذا كان مُتجوَّزاً فيه"، والصواب ما ذكرناه في المتن عن: (ط3، عالم الكتب، بيروت، 1983)، وكما نلحظ فهي مسألة تنقيط الراء من عدمه، وانطوى هذا الغلط على الباحث نصر حامد أبو زيد، يظهر ذلك جليا في كتابه الاتجاه العقلي في التفسير(ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 1998، ص103-110)، حيث انطلاقا من هذه الكلمة اعتبر أن تبلور مصطلح "المجاز" كان على يد الفراء، لأنه استعمل التجوُز بمعنى الانتقال من =

فجملة (خسر عبدك) تحتمل المعنى المباشر أو الحقيقي، كما تحتمل المجازي، فقصد هذا الأخير صادرا عن المتكلم يخل بالفهم لدى المتلقي، لانعدام أي مؤشر يدل عليه، ما جعل الفراء يرفضه.

ونجد لفظة المجاز قد استعملت بمعنى يقارب المعنى الاصطلاحي لها عند اللّغوي أبي عبيدة في كتابه "مجاز القرآن". ففي كتابه حل موقع الواحد الذي يُعرِّف بأساليب القرآن وكيفيات التعبير فيه، فذكر أنواعا من المجازات؛ فمن مجاز ما حذف وفيه مضمر: ﴿واسأل القرية﴾ فهذا محذوف فيه ضمير مجازه: واسأل أهل القرية، ومن مجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد الذي له جماع منه ووقع معنى هذا الواحد على الجميع، قوله: ﴿يخرجكم طفلا﴾، ومن المجاز فيه استغناء عن إظهاره: ﴿بسم الله﴾ ففيه ضمير مجازه: هذا بسم الله، ومجاز المحتمِل من وجوه الإعراب قوله: ﴿إن هذان لساحران﴾ فهذا جائز معروف قد يتكلمون به، ومن مجاز المصدر الذي في موضع الاسم أو الصفة قوله: ﴿ولكن البر من آمن بالله﴾...[2] كلمة مجاز في هذه الأمثلة كما هو جلي يمكن أن تحمل معنى أسلوب أو طريقة التعبير. وبهذا الكتاب يعتبر أبو عبيدة من الأوائل المؤسسين للدراسات البلاغية.

وفي جوّ التناظر والجدال بين أصحاب الفرق يُروى لجهم بن صفوان (ت: 125هـ) قول استخدم فيه مصطلح المجاز، فإن ثبت له ذلك معنى ومبنى صحّ أن يُعدّ أوّل من استخدم المجاز كقسيم للحقيقة[*]. يقول معرفا بمذهبه الجبري: « إنّ الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنّما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة ولا اختيار، وإنّما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال **مجازاً**، كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة وجرى الماء

= المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي حسب المعنى الذي راهن عليه أبو زيد. والسياق يرفض كلمة "متجوزا" على عكس "متجورا" التي تصب مصب الكلام المتقدم، ولو كان الفراء قد تفطن إلى الاستخدام الاصطلاحي لكلمة مجاز أو تجوز، لعبّر بها عن باقي الأساليب المجازية، ولم يحدث شيء من هذا القبيل.

[1] أبو زكريا الفراء، معاني القرآن، ج1، ط3، عالم الكتب، بيروت، 1983، ص15

[2] أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، عارضه بأصوله وعلق عليه: محمد فؤاد سزكين، ط2، ج1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981، ص8، 11، 12، 13

[*] هناك من عدّه "أوّل من طرح إشكالية المجاز من زاوية النظر إلى العالم الذي نحيا فيه": ينظر: نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والخطاب (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، 2000 ص176

وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت، وتغيّمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت، إلى غير ذلك»[1].

بعد نضـــج مصطلح المجـــاز

يُجمع النّقاد والباحثون في الشأن البلاغي على أنّ نضج مصطلح المجاز كان على يد الجاحظ المعتزلي[*]، ويعتبر فيما وصلنا أوّل من استخدم لفظة المجاز بمعناها الذي استقرت عليه في الحقل البلاغي لاحقا كقسيم للحقيقة[2]، وأكثر ما تردد مصطلح المجاز في كتابه الحيوان حين كان يفسر بعض العبارات ويلتمس لها معناها المقصود حتى ولو كان قفزا على مقتضى الظاهر، فمن أنكر التعابير المجازية على حدّ قوله فهو جاهل بكلام العرب، ويروي حديثا للنبي (ص) يقول فيه: «نعمت العمّة لكم النّخلة خلقت من طينة فضلة طينة آدم»، فيعلّق عليه قائلا: «وهذا الكلام صحيح المعنى لا يعيبه إلاّ من لا يعرف مجاز الكلام»[3]، بمعنى أنّ هذا الأسلوب على سنن كلام العرب، فردّه علامة جهل بكلامهم، وقد اعتبر قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً﴾[النساء10]، وقوله: ﴿أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾[المائدة42] مجازا وتشبيها بالأكل، وقد يقال لهم ذلك وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة ولبسوا الحلل وركبوا الدواب، ولم ينفقوا منها درهما واحدا في سبيل الأكل، وقد قال عزّ وجل: ﴿ إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً﴾[النساء10] مجاز آخر، وليس يختص هذا المجاز بالقرآن الكريم لوحده، بل كلام العرب لم يخلُ منه كقول دهمان النهري:

سألتني عن أناس أكلوا   شرب الدهر عليهم وأكل

---

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص98

[*] وكان من أئمة المعتزلة وفضلائهم، وإليه تنسب فرقة الجاحظية وله أتباع، ينظر: الشهرستاني، الملـــل والنحـــل، ج1، ص87-88-89.

[2] ينظر: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص111، وينظر: أحمد عبد السيد الصاوي، مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنّقاد والبلاغيين، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1988، ص37، وكذا: حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب "أسسه وتطوره إلى القرن السادس" (مشروع قراءة)، ط3، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2010، ص354

[3] أبو عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، ج1، ط3، دار الكتاب العربـــي، بيـــروت، 1969، ص212

فهذا وغيره مختلف، وهو كلّه مجاز[1].

وأفضل من نظّر للمجاز واستنفذ جوانبه بالدراسة عبد القاهر الجرجاني، في كتابيه "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز". فهو يرى أنّ حدّ الحقيقة والمجاز في الإفراد هو غيره في الجملة:

فالحقيقة إذا كانت في المفرد فهي كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع، وأمّا **المجاز** فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول[2].

أمّا حدّ الجملة على الحقيقة فكل جملة وضعتها على أنّ الحكم المفاد بها على ما هو عليه في العقل وواقعِ موقعه فهي حقيقة، ولن تكون كذلك حتى تعرى من التّأويل، وحدّ المجاز في الجملة هو أنّ كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه في العقل لضرب من التأوّل فهي مجاز ومثاله قولهم: "فعل الربيع"[3].

وقد بسّط تعريفه له بالجملة في كتابه دلائل الإعجاز بقوله: "كلّ لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز"[4]، ويختصر ابن جني تعريف الحقيقة والمجاز في قوله: "الحقيقة ما أقِرَّ في الاستعمال على أصله في وضع اللغة، والمجاز: ما كان بضدٍّ ذلك"[5]، فالحقيقة أصل والمجاز خروج نسبيّ عنه.

وفصل المقال في مزية أسلوب المجاز سواء في الكلام الإلهي المتعالي أو البشري ما قاله الجرجاني: "قد أجمع الجميع على أنّ الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأنّ للاستعارة مزية وفضلا وأنّ المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة"[6].

---

[1] ينظر: المصدر نفسه، ج5، ص25-26-27

[2] ينظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، تصحيح وتعليق: محمد رشيد رضا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، 1988، ص303

[3] أسرار البلاغة، ص331-332

[4] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، شرح وتعليق: محمد التنجي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005، ص60

[5] ابن جني، الخصائص، تحقيق: ممد علي النجار، ط3، ج2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987، ص444

[6] ينظر: دلائل الإعجاز، ص62

٢). 2. 3. متشابـــــه الـــقرآن

إذا كان بالإمكان ربط التفسير بالمحكمات فإنّ ذلك يتعذر مع المتشابهة لخصائص فيها تتجاوز مفهومه الضيق، "وما كان يُشكِّل الحقل العام والوحدة الدنيا التي ينصب عليها التأويل هو التّشابه، فحيثما كانت الأشياء تتشابه، وحيثما كان هناك تشابه، كان هناك معنى وكان بالإمكان الحفر وراءه"[1].

وقد حكى الحسين بن محمد بن حبيب النيسابوري في هذه مسألة المحكم والمتشابه ثلاثة أقوال[2]:

ــ **أنّ القرآن كلّه محكم،** لقوله تعالى: ﴿الَر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[هود1]: يعني أنّ عناصره المكوِّنة له هي المُحكمة، "والسورة المحكمة والآية المحكمة هي المتقنة الواضحة"[3].

ــ **وأنّه كلّه متشابه،** لقوله: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً..﴾[الزمر23]: "إذا أردنا بتشابهه تماثل آياته في البلاغة والإعجاز، وصعوبة المفاضلة بين أجزائه"[4]، لأنه من نفس المعدن والمادة، فكل جزء منه يندرج تحت وصف موحد وكتاب أوحد، كذلك "يشبه بعضه بعضا من حيث ترتيب ألفاظه وتنظيم تراكيبه، وإتقان تأليفه وتناسق معانيه.."[5].

ــ **وأنّ منه محكما ومنه متشابها،** لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾[آل عمران7]: وهنا لمّا اجتمع الوصف للآيات بالإحكام والتشابه في آية واحدة "يقتضي لزوما أنّ ما يوصف بالأحكام لا يوصف

---

[1] ميشال فوكو، جينيالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار توبقال، المغـرب، 2008، ص44

[2] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص68

[3] مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ط2، مج1، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص302

[4] صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص281

[5] محمد التومي، المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، شركة الشهاب، الجزائر، (د. ت)، ص14

بالتشابه، وأنّ ما يوصف بالتشابه لا يوصف بالإحكام"[1]، لهذا أخذ مصطلحا المحكم والمتشابه في هذه الآية أبعادا دلالية جديدة حتى تمسألا، خصوصا حين ربْطهما بالتأويل.

وقد وجدت تحديدات كثيرة مختلفة لهما نسبت لبعض الصحابة وجمع من المفسرين التابعين، نذكر منها:

- المحكمات من القرآن هي الناسخات التي يُعمل بها، والمتشابهات من الآيات هي المنسوخة التي لا يُعمل بها، لكن يؤمن بها[2].

- المحكمات ما يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا، والمتشابه ما تعددت أوجه تأويله[3].

- المحكم "ما كان معقول المعنى، والمتشابه بخلافه، كأعداد الصلوات، واختصاص الصيام برمضان دون شعبان، قاله الماوردي"[4].

- المحكم ما كانت دلالته راجحة، وهو النّص والظاهر، أمّا المتشابه ما كانت دلالته غير راجحة، وهو المجمَل والمؤول والمشكل، ويُعزى هذا القول إلى الإمام الرازي، واختاره كثير من المحققين[5].

- المحكم: ما عرف العلماء تأويله، وفهموا معناه وتفسيره، والمتشابه: ما استأثر الله بعلمه دون خلقه، وذلك نحو الخبر عن وقت مخرج عيسى بن مريم، ووقت طلوع الشمس من مغربها، وقيام الساعة، وفناء الدنيا[6]، وهي من الغيب الذي لا يعلمه الله، "وعلى هذا الوجه قال قوم إنّ المتشابه هو نحو قوله عز وجل: ﴿المص﴾[الأعراف1]، و﴿كهيعص﴾[مريم1] إلى ما يشاكله ممّا لم يوضع في اللغة لشيء"[7].

---

[1] المرجع نفسه، ص15

[2] ينظر: ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزءان (3و4)، ص172

[3] ينظر: محمد عبد العظيم الزرقاوي، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، ص215

[4] السيوطي، الإتقان، ج4، ص1336

[5] ينظر: محمد عبد العظيم الزرقاوي، المرجع السابق، ج2، ص216

[6] ابن جرير الطبري، ص174

[7] القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق: عدنان محمد زرزور، ج1، دار التراث، القاهرة، (د. ت)، ص13

ومن قال عن المحكم والمتشابه "إنهما سواء فذلك خلاف الإجماع، لأنّ الأمة تقول إنّ المحكم أصل المتشابه، وإنّ له من الحظ ما ليس للمتشابه"[1]، يحمل الثاني على الأول.

واختلف أهل العلم إن كان يؤول المتشابه أم لا، استنادا إلى نص الآية: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ﴾[آل عمران7]؛ اختلاف مردّه إلى أمرين: الاختلاف في إعراب الواو بين (الله والراسخون)، والاختلاف في فهم مصطلح التأويل.

إذا كان الواو حرف عطف: يكون الراسخون ممّن يعلم تأويل المتشابه إلى جانب الله. أمّا إذا كان حرف استئناف: يكون تأويله ممّا لا يعلمه الراسخون.

والحال أنّ من اعتبر الواو حرف عطف يجعل المتشابه يتحدد بما يمكن للعالم بمؤهلاته أن يكشف عنه، كالذين عرفوه بأنّه: المنسوخ، أو المجمل والمؤول والمشكل... فهو وإن يتعذر تحديده على وجه اليقين يعالج بتقوية الظن فيه.

ومن اعتبر الواو حرف استئناف يجعل هذا المتشابه ممّا يستأثره الله بعلمه، يأخذ بالمعنى الغيبي للمتشابه كقيام الساعة ومخرج عيسى بن مريم، أو بالمعنى اللغزي كحروف أوائل السور، فهذه لا سبيل لإدراكها لأنّها فوق الطاقة البشرية.

وتتتابع الاختلافات متسلسلة إلى أن نصل إلى أنّ الذين ينكرون إمكانية تأويل المتشابه يأخذون بالاصطلاح القرآني للتأويل، المتعلق بما يحدث مستقبلا (حكاية الخضر ويوسف)، ويعضدون رأيهم هذا بجعل الواو المعنية حرف استئناف، وبمعنى المتشابه الذي ينبغي ألاّ يخرج عن المعنى الغيبي المستقبلي، حتى يحافظوا على وحدة المعنى القرآني لمصطلح "تأويل".

والذين يثبتون استطاعة العلماء تأويل المتشابه يتحررون من الاصطلاح القرآني لكلمة "تأويل"، ويجعلونه مرتبطا وجوديا بالآيات المتشابهة، وكلّما حاولنا مقاربة دلالات هذه الأخيرة تدخّل إجراء التأويل.

---

[1] القاضي عبد الجبار، المصدر السابق، ج1، ص6

٣) المعتــزلة والقــرآن

٣). 1. المعتزلة والنــّص

إنّ تشبث المعتزلة بالدليل العقلي، لا يرضون عنه بديلا، وهم في غمرة ردهم على الخصوم على الجبهتين الداخلية والخارجية، أدى إلى تمخض تلك الأصول الخمسة التي تؤطر بحق فكرهم، وفلسفتهم إزاء المسائل محل الخلاف، والحقيقة التي صادفتهم أن هناك من النصوص ما لا يتفق مع تلك الأصول، بل إنّ هناك التي يتعارض ظاهرها مع فحوى تلك الأصول.

إنّ الحل عند المعتزلة لتلك المعضلة تُحدده التزاماتهم العقلية ثمّ تشخيص الإشكال على ضوئها، فبالأول سلّموا أنّ العقل لا ينبغي التشكيك في أدلته وبالتالي في نتائجه المتمثلة في الأصول، فهي فوق التشكيك والمساومة والإبطال.. وثانيا سلموا عقيدةً أن العقل لا يتعارض مع النقل وهذا محال، والنقل جاء باللغة ووصلنا رواية، من الرسول إلى الصحابة إلى التابعي إلى تابع التابعي وهكذا وفق هذه السلسلة، و"أمّا الحديث فكان اهتمامهم من أجله أقل، إذ كان لديهم هذه الوسيلة الميسورة، وهي أن يعلنوا ببساطة عدم صحة الأحاديث التي توجد فيها تعابير شائكة، وبذلك لا يشغلون أنفسهم بعد هذا بشيء من التفسير أو التأويل العقلي"[1]، أمّا القرآن فقد زكاه المولى سبحانه بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[الحجر9]، وقوّيت صحته في انتقاله بالتواتر من جيل إلى جيل، فلا مجال للتشكيك في نصوصه، إلا أن يصدر عن غير المنتمي إلى دين الإسلام.

"وبالغ المعتزلة في إقرار سلطان العقل، وحاولوا إخضاع النقل للعقل، وقالوا: إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنّه أساس النقل، فإذا تحاكموا فإلى العقل يرد الحكم، وإذا حاجوا فبحكم العقل، يقررون ما يرشد إليه العقل في جرأة ويأخذون بالنقل إذا ساير العقل والبرهان العقلي"[2].

---

[1] إجناس جولد تسيهر، ص111

[2] إبراهيم مصطفى إبراهيم، مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص77

لقد عرف عن أئمة الاعتزال مجهودات لا تنكر في تفسير القرآن ونصرة مذهبهم من خلاله، "وقد ساعدهم على ذلك مرونتهم العقلية كمتكلمين جدليين درسوا الفلسفة والمنطق وكفصحاء ذوي دراية باللغة والنحو إلى هذا فهم قد استعرضوا ما سبقهم من تفاسير اختاروا منها ما لا يتعارض مع مذهبهم ثمّ أضافوا إليه كل جديد من نتاج فكرهم، وتوارث ذلك معتزلي عن معتزلي"[1]، وقد أدى ذلك إلى سهولة قراءة القرآن وتفسيره على ضوء ما يمليه مذهبهم، سالكين طريقة جدلية، لأنّ مساعيهم تلك في التفسير لم تكن بمنأى عن الصراعات المذهبية، لهذا "يغلب على تفاسير المعتزلة الطابع العقلي والمذهب الكلامي"[2]، والعقل عندهم هو الحكم على صحة المعاني المنتقاة لآي القرآن وسداد نسبة المقاصد إلى الله سبحانه وتعالى، "ولكن مع هذا كلّه كانوا يسندون آراءهم إلى النبي (ص) لأنّهم يستقون من واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وهذان أخذا عن محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبد الله، وقد أخذ محمد عن أبيه علي، وأخذ علي عن رسول الله"[3].

فقوانين اللغة ومصداقية النقل لا تكفي عند المعتزلة بل يلزمها ضابط ورقيبٌ موجِّه هو العقل ولا شيء غيره، "وخير من يمثل هذه النزعة العقلية في التفسير الزمخشري في كتابه «الكشاف»"[4].

٣). 2. تفسيـــر الكشّـــاف

ترجـــمة المؤلِّف: هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بـــن عمـــر الخـــوارزمي الزمخشري، الإمام الكبير في التفسير والحديث والنحو واللغة وعلم البيـــان؛ كـــان إمـــام عصره، تشد إليه الرحال في فنونه[5].

---

[1] مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ط3، دار المعارف، القاهرة، (د. ت)، ص93 إلى 99

[2] صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص294

[3] الشريف الرضي، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، مطبعة دائـــرة المعـــارف النظاميـــة، حيـــدر آبـــاد الـــدكن، 1316هـــ، ص4، نقلا عن: أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، ط2، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القـــاهرة، (د. ت)، ص118

[4] صبحي الصالح، ص294

[5] ابن خلكان، وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، ط1، ج5، دار صادر، بيروت، 1994، ص168

ورد بغداد غير مرة وأخذ الأدب عن أبي الحسن المظفر النيسابوري، وأبي مضر محمود بن جرير الضبي الأصبهاني، وسمع من أبي سعد الشقاني، وشيخ الإسلام أبي منصور نصر الحارثي وغيرهم.[1]

درس في زمخشر بدءا، ثمّ توجه إلى بخارى لينهل منها، ثمّ زار بغداد والشام ومكة، وسمع من بعض العلماء وقرأ كثيرا من الكتب[2].

وكان قد سافر إلى مكة، وجاور بها زماناً، فصار يقال له " جار الله " لذلك، فكان هذا الاسم علماً عليه، وكان يمشي في رجل من خشب، بعدما سقطت رجله. ولد يوم الأربعاء 27 من رجب سنة 467 بزمخشر. وتوفي ليلة عرفة سنة 538، بجرجانية خوارزم، بعد رجوعه من مكة[3].

عـــقيدتـــه: كانت خوارزم تموج بالاعتزال، وتعجّ بالمعتزلة، وقد ولد الزمخشري بها ونشأ في ربوعها، ودرس دراسته الأولى على علمائها، فكان الزمخشري المذكور معتزلي الاعتقاد مجاهرا به، حتى نقل عنه أنّه كان إذا قصد صاحباً له واستأذن عليه في الدخول يقول لمن يأخذ له الإذن: قل له أبو القاسم المعتزلي بالباب[4]، وهذا لاعتزازه المفرط بعقيدة الاعتزال ونظر العقل الذي لا يتجاوب مع أنات الوجدان وعواطف القلب، لذلك عرف عنه إنكاره الشديد على المتصوفة[5]. والثابت أنّ الزمخشري سخّر كلّ طاقاته لخدمة مذهب الاعتزال، واستمات في الدفاع عنه بقوة، واعتُبر خـــاتمـــة شيـــوخ المعتزلـــة[6].

مؤلّفـــاته: كان الزمخشري شديد الذكاء، متوقد الذهن، جيد القريحة، و كان إماما كبيرا في التفسير، والحديث، والنحو، واللغة، وعلم البيان، وقد ترك تصانيف كثيرة في

---

[1] جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، ط1، دار صادر للطباعة والنشر، بيـــروت، 1992، ص5

[2] ينظر: أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، ص65-66

[3] ينظر: وفيات الأعيان، ج5، ص 169، 170، 173

[4] المصدر نفسه، ص170

[5] ينظر: الزركلي، الأعلام، ط 15، ج7، دار العلم للملايين، 2002، ص178

[6] ينظر: إبراهيم محمد تركي، علم الكلام بين الدين والفلسفة، ط1، دار الوفاء لـــدنيا الطباعـــة والنـــشر، الإســـكندرية، 2008، ص141

العلوم الدينية، واللغة والأدب والنحو والعروض يربي عددها على الأربعين: ففي العلوم الدينية هناك منها: الكشاف عن حقائق التنزيل، رؤوس المسائل في الفقه، المنهاج في الأصول، وفي الأدب منها: أطواق الذهب في مواعظ الأدب، ونوابغ الكلم، ديوان الزمخشري، وفي النحو منها: المفصل في النحو، الأنموذج، المفرد والمركب، وفي العروض هناك: القسطاس في العروض، وفي اللغة منها: أساس البلاغة، المستقصي في أمثال العرب، جواهر اللغة، وذُكر له كتابان في المنطق والفكر هما: عقل الكلّ، وكتاب الأجناس، وألف في الجغرافيا في كتاب الأمكنة والجبال والمياه، وغيرها[1].

والعناوين السابقة تعرفنا أكثر بالشخصية العلمية للزمخشري، فقد كان نحويا وبلاغيا وناقدا شارحا، منظرا في العروض والشعر، مُلمًا بقواعد المنطق، عالما بالأمكنة والجغرافيا، شاعرا عارفا بخباياه وأوزانه، إنّه نموذج للعالم المتبحر الذي تضيق عليه حدود التخصصات والميولات.

تأليف الكشّاف: العنوان الكامل للكتاب هو: "الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"[2].

الزّمخشري عالم متبحِّر في علوم شتّى متمكّن من فنون قلّ نظيره، ألف في معارف كثيرة، فبعد أن أفنى عمره في التحصيل والنقل والشرح والتعليم، كان من توالد الأحداث، وتراكم الخبرات ونضج الآراء والفرضيات أن يفكر في عمل ضخم وهو في أواخر عمره، يكون عصارة ما حمله صدره وفحصه عقله واطمأن إليه فؤاده، غير أنّ هذا لم يكن محفزا كافيا وعاملا دافعا حتى يعقد العزم ويتحمل مشقة التأليف في أشمل العلوم وهو تفسير القرآن الكريم، لأنّ الّذي حذا به إلى تأليفه هو إصرار إخوانه ممّن ينتمون إلى مذهبه ويعتقدون معتقده لتقييد أماليه في تفسير القرآن الكريم وفقا لمنهجهم ففعل، يقول: «ولقد رأيت إخواننا في الدين من أفاضل الفرقة الناجية العدلية، الجامعين بين علم العربية والأصول الدينية، كلما رجعوا إليّ في تفسير آية فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب،

[1] ينظر: جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية، ج3، موفم للنشر، الجزائر، 1993، ص77-78-79-80. وينظر: أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د. ت، ص58 إلى 63

[2] ينظر: جار الله أبو القاسم محمود الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق ودراسة: أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1998.

أفاضوا في الاستحسان والتعجب، واستطيروا شوقا إلى مصنف يضم أطرافا من ذلك حتى اجتمعوا إلّ مقترحين أن أملي عليهم "الكشف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل"»[1].

فما كان منه إلا أن يستجيب لطلبهم بعدما ألفاهم عطشى إلى مصنف يحوي معاني القرآن من منظور أصول الاعتزال، لعلمه بأنّ التفسير غير التأليف في العلوم والمعارف الأخرى، فهو شرح لكلام الله ووقوف عند مقاصده ومراميه، وهذا الكلام هو الصدر الذي يتنفس منه دين الإسلام، فلا ينبغي التساهل في اعتماد المتسللين بغير حق ومؤهلات مفسرين لكتاب الله، وهو إذ يتحدث عن مؤهلات المفسر يُخيّل لمن يعرف شخصيته العلمية وتبحره أنّه يحدِّث عن نفسه ويصفها، ويزكِّيها لهذه المهمّة الشريفة في آن واحد، فلا أحد مؤهل لهذه المهمّة – والقول له - "إلاّ رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان"[2].

فالتفسير عند الزمخشري غير متعلق بمعرفة أسباب النزول ولا متوقف على حفظ الآثار والأخبار، ولا حتى بمعرفة علوم الدين أجمعها، ونحن أمام نصوص مكتوبة تستدعي مراعاة التجسيد اللغوي للمضامين كتابة، "ومن أكبر ضروب اهتمام الثقافة الكتابية أن تبين كيف أن البلاغة يجب أن تعين على تحقيق المعنى وتوضيحه"[3]، وقد وقف الزمخشري على هذه الحقيقة فأقر بأنّ ملاك الأمر كله في التفسير هو البراعة في علمين مختصين بالقرآن هما: علم المعاني وعلم البيان.

---

[1] الزمخشري، الكشاف، ج1، ص96

[2] الزمخشري، الكشاف، ج1، ص96-97

[3] بوجمعة شتوان، بلاغة النقد وعلم الشعر في التراث النقدي، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو، 2007، ص310

الفصل الثالث

"تداولية خطاب التّأويل والمناظرة"

- مدخـــــــــــــل
1. استراتيجيات الخطاب
2. تداولية التأويـــــل:

2. 1- نظرية المقاصـــد: أ- الكفاءة التداوليـــة

ب- أحكام المحادثة

2. 2- نظرية التضمين: أ- المفهوم

ب- الاقتضاء

3. تداوليـــة المناظرة: 3. 1- نظرية الحجـــاج

3. 2- الأفعال التكلّمية للمناظرة

مدخـــــل:

تُعرف التداولية بأنّها منظومة معرفية تنظيرية تطبيقية تُعنى بدراسة استعمال اللغة، تنحدر أصولها الابستيمولوجية من ثلاثة ميادين معرفية هي: السيميائيات، والفلسفة التحليلية، واللسانيات؛

- **السيميائيات**: إنّ أقدم تعريف وصلنا عن التداولية هو للسيميائي شارل موريس، إثر محاولته ضبط مجال اشتغال السيميائيات التي تُعرف بأنها تدرس كل العلامات وكل ما يتعلق بها: اشتغالها، علاقاتها مع باقي العلامات، إنتاجها واستقبالها من قبل مستعمليها. وبهذا عرّف التداولية بأنها قِسم من السيميائيات يهتم بمعالجة العلاقة بين العلامات ومستخدميها[1].

- **الفلسفة التحليلية**: التي استلهمت فكرة تحليل الفلسفة للغة من الفيلسوف الألماني "كوتلوب فريج" الذي ميّز بين المرجع والمعنى[2]، مرورا بـــ"مور" و"رسل" و"فتجنشتاين" صاحب مفهوم ألعاب اللغة، وصولا إلى أوستين صاحب نظرية أفعال الكلام ومن تلاه كـــ"سيرل" و"غرايس".

- **اللسانيات**: من منطلق نقد النظريات اللسانية السابقة على رأسها لسانيات "دي سوسور" واللسانيات التوليدية التحويلية لـــ"تشومسكي"، فالأولى أهملت بشكل فادح الواقع الاجتماعي لاستعمالات اللغة، والثانية ركّزت على كفاءة الإنسان في تعلّم وإنتاج الأنماط اللغوية، وتغافلت عن حقيقة المعنى وكيفية إنتاجه عن طريق هذه الأنماط[3]، فتتوجت تراكمات هذا النقد بنظرية التلفظ لصاحبها "بنفنيست"، متخذا موضوع هذه النظرية هو فهم جوهر استعمال اللغة في لحظة التلفظ.

---

[1]Martine Bracops, Introduction à la pragmatique: les théories fondatrices: actes de langage, pragmatique cognitives, pragmatique intégrée, Bruxelles, De Boeck, 2006, p.13

[2] مثلا: العبارتان التاليتان: "عصير العنب" و"مشروب الآلهة" لهما مرجع واحد يتمثل في: الخمر، في حين لهما معنيـــان مختلفان. ينظر: فيليب بلانشيه، تر: صابر حباشة، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 2007، ص38-39

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص34-35

وبعد تلاقي هذه النظريات والآراء احتوت نظريات منبثقة عن مجالات معرفية أخرى كالمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع، فتوسع نطاقها وكبر طموحها في أن تكون الأنسب والأشمل لبحث معضلة المعنى وضبط منطق استعمال اللغة إنتاجا وتأويلا.

ولم نجد منافسا معرفيا للتداولية يقوم مقامها، نستثمر مفاهيمه لإضاءة جوانب بحثنا هذا، ففرضت نفسها بقوة، حيث نجدها تخدم موضوع البحث من منطلقين:

- كونها تبحث في معنى الملفوظات ومقاصد المخاطِبين، فمن أولوياتها تبسيط سبل التأويل السليم والمؤسَّس للملفوظات. والتأويل هو مقاربة للمعاني والمقاصد، والبحث ينصب حول التأويل.

- وكونها تتوخى الكشف عن استراتيجيات استعمال اللغة؛ استراتيجيات الخطاب في أداء الأغراض بشكل عام، واستراتيجيات الإقناع بوجه خاص، مادامت كلّ الاستراتيجيات في الواقع تؤول إلى هذه الأخيرة. مع العلم أنّ صاحب الكشاف الزمخشري متكلم ومناظر حذق، لا يمكنه أبدا أن تخفت فيه تلك النزعة الجدلية الإقناعية في أيّ خطاب محتمل منه.

1. إستراتيجيات الخطـــاب

إنّ استعمال اللغة لا يستند إلى العفوية ولا إلى الاعتباطية بتاتا، لأنّ استعمالها مرتبط باستهداف إصابة أغراض دائما، وتقف خلف هذه الأغراض مقاصد المخاطِب، وحرصا منه على تحقق هذه الأغراض والمقاصد يعتمد الإستراتيجية أو الاستراتيجيات المناسبة لإيصالها وتحقيق أهدافه.

يُبسّط مفهوم الإستراتيجية بأنّها خطّة يتبعها المخاطِب لبلوغ مآربه الخطابية، تبدأ بتحديد المقصد الذي يحدد هو بدوره الهدف، ثمّ استقصاء الوسائل والكيفيات الممكّنة من الوصول إلى الهدف. فالمخاطِب يستعمل اللغة ولسان حاله يقول: كيف أستعمل هذه اللغة وأستثمر طاقاتها التعبيرية استعمالا واستثمارا صائبين يضمنان لي بالتالي بلوغ الغرض أو الأغراض التي أتوخاها؟

وغني عن التفصيل إذاً في أنّ الخطاب في حدّ ذاته إستراتيجية أولية شاملة يلجأ إليها المخاطِب لنقل المعاني الحاملة لمقاصده، "وهناك زعم بالغ الأهمية يتعلق بالخطاب، فحواه أن المعاني لا توجد إلا في الأشكال الحسية العيانية للممارسات الاجتماعية والمؤسساتية المختلفة، ولا يمكن أن يكون أي معنى في اللغة ذاتها"[1]، هذا لكون المعنى محصلة للتفاعل الحاصل بين الأفراد في سياقات محددة. وعليه فإنّ الخطاب ممارسة اجتماعية بين الأفراد له شأن أي ممارسة اجتماعية أخرى تستجيب لحاجة التواصل وتبادل المنافع وتحقيق التفاهم والتناغم اللازمين للتعايش الاجتماعي.

ولمّا كان الخطاب خاضعا في بنيته وموضوعه لأغراض المخاطِب ومقاماته الاجتماعية فإنّه يتنوع بتنوع هذه الأغراض، فنجد له أنواعا كثيرة منها: الخطاب الديني والخطاب السياسي، الأدبي، التاريخي...الخ.

"إنّ الخطابات المختلفة تنشئ المفاهيم والاستراتيجيات المختلفة"[2] في تناسب طردي، لتعلُّق محددات هذه الأخيرة بعناصر غير قارة مكوّنة للسياق. ويمكننا أن نحاصر هذا

[1] ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، تر: عزالدين إسماعيل، ط1، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2001، ص78

[2] المرجع نفسه، ص69

الانفتاح في كثرة الاستراتيجيات باختزالها على أساس تصنيفها، بناءً على معايير مشتركة واضحة ومتكاملة، هي[1]:

- المعيار الاجتماعي: ويتعلق بالعلاقة بين طرفي الخطاب، وقد تفرع عليه إستراتيجيتان هما: الإستراتيجية التضامنية، والإستراتيجية التوجيهية.

- معيار شكل الخطاب اللغوي للدلالة على قصد المرسل: وتأسّس عليه الإستراتيجية التلميحية.

- معيار هدف الخطاب: وتأسّس عليه إستراتيجية الإقناع

هذه الاستراتيجيات تشترك فيها جميع الخطابات، وكل خطاب يتفاوت عن غيره في التركيز على بعضها والتغاضي عن أخرى حسب نوع الخطاب، ووفق غايات صاحبه.

*** الإستراتيجية التضامنية:**

سبق وأن أشرنا إلى أنّ الخطاب ممارسة اجتماعية، وحيث ما كان البعد الاجتماعي في أي ممارسة أو سلوك فرضت الأخلاق وقواعد التصرف نفسها في صميم تلك الممارسة، لأنّ هذا ممّا يحفظ للأفراد كمجتمع علاقاتهم الطيبة والحميمية، ففي الإستراتيجية التضامنية "يحاول المرسل أن يجسد بها درجة علاقته بالمرسل إليه ونوعها، وأن يعبر عن مدى احترامه لها ورغبته في المحافظة عليها، أو تطويرها بإزالة معالم الفروق بينهما، وإجمالا هي محاولة التقرب من المرسل إليه، وتقريبه"[2].

وتمثل هذه الإستراتيجية حرص المخاطب على كسب ودّ مخاطَبه وثقته، حتى يُحمل هذا الأخير خطابه ذاك محملا حسنا سواء من حيث الجدّية أو الصواب.

دليلها هو تركيز المخاطب على الأمور المشتركة بينه وبين مخاطبه وتثمينها، وأيضا مخاطبته بما يفترض أنّه يود لو يخاطب به.

---

[1] ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب "مقاربة لغوية تداولية"، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/لبنان، 2004، ص444

[2] المرجع نفسه، ص257

* **الإستراتيجية التوجيهية:**

يمكن أن نمثل الخطاب على ضوء هذه الإستراتيجية بالماء في مجراه، لأنّ الخطاب يتكاثر ويتكوثر لا ليتضخم بل ليغذي دفعه على الدوام إلى الأمام لبلوغ مصبّه الذي يعتبر المحطة التي إليها ينتهي الخطاب، ولا ينبغي أن تفوت المخاطَب.

ومن هذا المنطلق، جاز القول بأنّ "الخطاب ذا الإستراتيجية التوجيهية يعدّ ضغطا وتدخلا، ولو بدرجات متفاوتة، على المرسل وتوجيهه لفعل مستقبلي معين"[1].

* **الإستراتيجية التلميحية:**

أمّا الإستراتيجية التّلميحية فتعتمد على التلميح، والتلميح عكس التصريح، والفهم أسرع بالتصريح منه بالتلميح، لأنّ الأول يقوم على المباشرة في إيصال المعنى، لذلك فالمتلقي يدرك القصد مباشرة، والثاني غير مباشر يحتاج من المتلقي إعمال ذهنه والاستعانة بالسياق للكشف عن القصد.

ومعلوم أن استعمال اللغة لا يكون فقط باستعمال الأساليب المباشرة، حتى ولو بدا نظريا أنّ الألفاظ والعبارات تتطابق ومعانيها الموضوعة لها في الأصل. ويلجأ إلى هذه الإستراتيجية التلميحية: إمّا للتحرر عن النمطية التي تفرضها قواعد اللغة على مستعمليها، وإمّا لطلب الاختصار، وإمّا لإضفاء الحيوية اللازمة لدى المخاطَب قصد الاجتهاد في تأويل ما يتلفظ به مخاطِبه، أو "بدافع من عوامل معيّنة مثل السلطة أو مراعاة التأدّب، وما إلى ذلك"[2].

* **الإستراتيجية الإقناعية:**

الإقناع الذي يرمي إليه المخاطِب في خطابه يكشف عن الغاية التي تتربع على رأس الغايات المفترضة كلّها للخطاب، لذلك تعدّ هذه الإستراتيجية الإقناعية النهاية الغائية للاستراتيجيات الأخرى.

وتتميز عن الأخرى في الهيكل العام في اعتمادها آليات ذات فعالية حجاجية أكثر، ولهذا تعتبر هذه الإستراتيجية حجاج صريح.

---

[1] المرجع نفسه، ص322

[2] المرجع نفسه، ص371

2. تداوليـــة التأويـــل

2. 1- نظرية المقـــــاصد:

تهتمّ نظرية المقاصد هذه بما قبل استعمال اللغة من قبل المخاطِب، مع العلم أنّ مستعمل اللغة لا يستعملها لمجرد الاستعمال، بل تقف وراء استعمالاتها نيّات ودوافع ومقاصد.

والقصد يراد به في تصور نحاتنا القدامى، الغاية التواصلية التي يريد المتكلم تحقيقها من الخطاب وقصده منه، وهي المعاني التي تعارف عليها المعاصرون باسم "القصدية"[1].

وقد كان للجرجاني التفاتة ثمينة في تأويل الملفوظات المجازية، حين رأى أنّه لا يوصف بالمجاز الحكم طالما لم يرمِ إليه المتكلم، فقصده بيّنة حدوثه، مثل ما جاء في التنزيل حكاية عن الكفار: ﴿وما يُهلِكنا إلاّ الدَّهر﴾ فإنّه لا يوصف بالمجاز ولكن يقال عند قائله إنّه حقيقة، لاعتقاده بذلك ثمّ قصْده ظاهرَ كلامه[2].

لذلك كان الكشف عن قصد المتكلم هو غاية المؤوّل لكلامه الذي يبحث فيه في البلاغة العربية، ومتى اطلع على قصده ضبطه على معناه.

وتعددت دلالات مفهوم القصد في المعالجات النظرية، فهو دال على أحد ثلاثة:

1- دال على الإرادة، أو

2- دال على معنى الخطاب، أو

3- دال على هدف الخطاب[3].

قد تحضر دلالة من هذه الدلالات وتغيب أخرى في ممارسة من الممارسات، لكنها في الخطاب تحضر هذه الدلالات الثلاثة كلّها، باعتبار هذا الأخير تعبيرا عن إرادة المتكلم، أي عمّا يريد إيصاله للمتلقي أو ما يريد تحقيقه عن طريق هذا الخطاب، وباعتبار

---

[1] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب: دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربـــي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2005، ص200-201

[2] ينظر: أسرار البلاغة، ص331-332

[3] ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص188

أنّ بنية معنى الخطاب تتكوّن أساسا بتوجيه من مقاصد منتجه وإثبات المعنى دون قصد المرسل يمثل تحايلا من المتلقي بتمرير مقصده هو على أنه المعنى المراد، وباعتبار أنّ أي خطاب له أهداف مرحلية تعكس مقاصد بنائية لتشييد المقصد النهائي والشامل الذي يمثله الهدف النهائي لهذا الاستعمال اللغوي.

وقد يتداخل أحيانا مفهوم القصد مع مفهوم الهدف حين استعمالهما، "فالقصد له جانبان هما: - حصول الإرادة بالتلفظ عند المرسل، فلا يكون كلامه غفوا أو سهوا

- ومعنى الخطاب كما يريده المرسل، لا كما هو في الدلالة المنطقية فحسب.

أمّا الهدف فهو ما نسعى لتحقيقه بأفعالنا، وما هذه الأفعال إلا الأفعال اللغوية التي يجسدها المرسل في الخطاب"[1].

أمّا التداولية فلها باع طويل في بحث مقاصد المتكلمين وكيفية تجليها في القوالب اللغوية، فلو عدنا إلى أفعال الكلام المؤسِّسة لها لصاحبها أوستين لتبينا الأمر أكثر.

في الحقيقة "نظرية أفعال الكلام تقوم أساسا على مفهومين هما: القصدية intention والمواضعة convention"[2]، وهما المفهومان اللذان يساهمان في خلق معاني الملفوظات، فجهد المتكلّم ينصبّ في محاولة التوفيق بينهما، أو لنقل أنّ المتكلّم سيسعى إلى استثمار المواضعات اللغوية - المشتركة بينه وبين المتلقي - لتمرير مقاصده – الذاتية - عبرَها لتحقيق التواصل الإيجابي بينه وبين متلقيه. وعلى المخاطَب أن يدرك أنّ مخاطِبه يحافظ على الحدّ الأدنى من التواضع ثمّ يتصرف إن استدعى إبلاغ قصده الخروج عنه مراهنا على عناصر السياق في تكملة تلك الفراغات التي نتجت عن ذلك الخروج لإكمال الصورة الكلية للقصد.

فقد أضاف أوستين حقيقة حول استعمال اللغة، فبعدما ظلّ الاعتقاد سائدا أمدا طويلا بأنّ وظيفة اللغة هو وصف العالم الموضوعي، جاء ليقرّ خلاف ذلك تماما، فنحن إذ نستعمل اللغة نقوم بأفعال ثلاثة وفق الترتيب التالي:

- الفعل التعبيري acte locutionnaire: أو فعل قول شيء ما؛

---

[1] المرجع نفسه، ص149

[2] Anne Reboul et Jacques Moeschler, Pragmatique du discours: de l'interprétation de l'énoncé à l'interprétation du discours, Paris, Armand colin, 1998, p. 46-47

- الفعل الإنشائي acte illocutionnaire: أو الفعل الذي ننشئ بقوله شيئا ما؛

- الفعل التأثيري acte perlocutionnaire: أو الفعل الذي ننجزه بفعل قول شيء ما[1].

لنلاحظ الجملة التالية: "الثـــور يتقدّم"

يمكن أن يتلفظ مخاطِب بهذه الجملة بنبرة تنمّ عن خطر يداهم المخاطَب، فيفهم هذا الأخير قصده، في أنّه يحذره، لا بكونه يسرد عليه خبر تقدم الثور وفقط، الأمر الذي يجعله يحتاط حتى يتفادى العواقب.

فالمخاطَب بهذا أنجز ثلاثة أفعال كلامية هي: 1. التلفظ بمتتالية صوتية ذات معنى (الفعل التعبيري)، 2. إنجاز فعل متزامن مع لحظة التلفظ وهو فعل التحذير (الفعل الإنشائي)، 3. ثمّ فعل التأثير بانصياع مخاطَبه إلى تحذيره.

الفعل الإنشائي الذي ركّز عليه أوستين في نظريته يتحدّد من مقصد مستعمل اللغة، لذلك كانت وظائف اللغة بقدر قدرتها على إنشاء الأفعال الإنشائية المختلفة، وبالتالي فإنّ وظائف اللغة هي بقدر المقاصد المحتملة والممكنة لمستعملي هذه اللغة.

وقد تنبّه سيرل إلى وجود نوعين من الأفعال الكلامية من حيث تطابقها مع المعنى الحرفي من عدمه، والتمييز يعود هنا أيضا إلى استشفاف مقصد المتكلم وإلاّ يقع سوء الفهم.

فالمخاطِب يمكن أن يتلفظ بالجملة التالية: "أيمكنك أن تناولني الملح؟" ولا يفهم السامع على أنّها سؤال ولكنّها طلب مناولته الملح. وفي مثل هذه الحالات من المهم الإشارة إلى أنّ التلفظ عُني بكونه طلبا. يعني أنّ المخاطِب يكون لديه قصد جعل المخاطَب عارفا بأنّ طلبا قد وقع[2]. كيف عرف المخاطَب أنّه طلب وليس استفهاما؟ عرف ذلك من السياق، بحيث استبعد المعنى الحرفي للملفوظ، واستدعى المعنى الملائم لقصد المخاطَب انطلاقا من أجواء التلفظ كأن يكون هذا الأخير جالسا إلى طاولة الأكل.

[1] Martine Bracops, op.Cit., pp43-44

[2] John R. Searle, Sens et expression: études de théorie des actes de langage, Traduction et préface: Joël proust, Paris, Les Edition de Minuit, 1982, pp.71-72

إنّ تأويل أيّ ملفوظ من المتلقي لابدّ له أن يتكئ على مقاربة قصد منتج الخطاب، لذلك فإنّ "مفهوم القصد يلعب دورا كبيرا، إذ يعدّ شرط نجاح تأويل الملفوظات (...) والمخاطَب يصل بذلك إلى تأويل مقنع للملفوظ إذا قدر على تحصيل المضمون الذي قصد المخاطِب إيصاله من خلال ملفوظه"[1].

ويتوقف تجلي مقاصد الملفوظات لدى المخاطَب على المؤهلات اللغوية والذهنية والبلاغية، أو لنجملها بالكفاءة التداولية، القائمة على أساس معرفته بحِكم المحادثة. إذ لا تكفي قواعد اللغة في استنباط القصد لكن لابد من الإلمام بقواعد وقوانين استعمالها أيضا.

2. 1- أ- حِـــكم المحادثـــة

إنّ من أكبر التحديات التي واجهتها اللسانيات الكلاسيكية وأبحاث علم الدلالة هي عدم مطابقة المواضعة لمقصدية مستعملي اللغة، فأصبحت تواجه المعاني غير المباشرة والضمنية وما يتموقع خارج دائرة المعنى الحرفي أو المباشر. وأمام هذه الطبيعة المتمردة لتجليات المعنى، وصعوبة ضبط قنوات انتقاله، أدى بتلك النظريات إلى هجرانه، وإلى تركيزها على الشكل القابل للقياس والتنظير فقط.

أمّا النظرية التداولية فقد أثْرت مفهوم الضمني وغيره بمنظور **المقصدية** الذي كشف عنه أوستين وسورل تدريجيا، لأنّ المقصد يقع في صميم شروط النجاح وكذا في القوة المتضمّنة في القول. ولقد كان "هـــ. ب. غرايس" يشتغل على المضمر أساسا فقاده تحليل هذه الظاهرة إلى بلورة حِكم المحادثة الشهيرة، وهي مواضعات للتبادل الشفوي ضرورية في عملية تعرف المتلقي على المضمر وكذا على مقصد المخاطِب[2].

ولقد برهن "ب. هـــ. ستراوسن" أنّ نظريتي غرايس و أوستين تتكاملان بسهولة، بما أنّ أوستين قد ركّز على كون ما يحدد الفعل المتضمّن في القول هو التأويل الصحيح للمقصد: فالفعل = المقصد + الأثر (عند المتلقي). فمن هذه النظرة يتعلق نجاح فعل

[1] Anne Reboul et Jacques Moeschler, op.Cit., p.47

[2] ينظر: فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص147-148

متضمّن في القول في قسم منه بإظهار المخاطِب له تسهيلا على المتلقي أمرَ التعرّف على مقصده[1].

يصوغ أشهر مقالات غرايس المعنون بـــ: "منطق المحادثة" مقاربة لإنتاج الجمل غير التواضعية وتأويلها، وقد أدرج فيه مفهومين مهمّين هما: الاستلزام الخطابي ومبدأ التعاون، وكان قد تنبّه إلى أنّ تأويل جملة ما غالبا ما يتجاوز كثيرا الدلالة التي نعزوها إليها بالمواضعة، ولهذا السبب أمكن التمييز بين الجملة والقول؛ فالجملة هي سلسلة من الكلمات يمكن التلفظ بها في ملابسات مختلفة ولا تتغير بتغير هذه الملابسات، أمّا القول فهو حاصل التلفظ بجملة وهو يتغير بتغير الملابسات والقائلين[2].

يفترض غرايس في نظريته أن المتخاطبين المساهمين في محادثة مشتركة يحترمون مبدأ التعاون. فالمشاركون يتوقعون أن يساهم كلّ واحد منهم في المحادثة بكيفية عقلانية ومتعاونة لتيسير تأويل أقواله.

يشرح غرايس هذا المبدأ مقترحا أربع قواعد متفرعة منه، من المفترض أن يحترمها المخاطبون وأن يستغلوها، وهي[3]:

* **قاعدة الكـــمّ**: التي تفرض أن تتضمن مساهمة المتكلم حدا من المعلومات يعادل ما هو ضروري في المقام ولا يزيد عليه؛

* **قاعدة النـــّوع**: التي تفترض نزاهة القائل الذي ينبغي ألا يكذب، وأن يملك الحجج الكافية لإثبات ما يود إثباته؛

* **قاعدة العـــلاقة (أو المناسبـــة)**: التي تفرض أن يكون حديث المتكلم داخل الموضوع ذا علاقة بما قاله سابقا وما قاله الآخرون؛

* **قاعدة الكـــيف**: التي تعني أن نعبر بوضوح ودون لبس قدر الإمكان ونقدم المعلومات بترتيب مفهوم.

---

[1] ينظر: فيليب بلانشيه، المرجع نفسه، ص149

[2] ينظر: آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم: علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الـــشيباني، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2003، ص54-55

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص55-56

إنّ سلوكنا اللساني جدّ حساس، ونراهن على حدسنا عادة، وعلى إحسان الظن بالمتكلم، في التواصل معه وفهم مقاصده، فننطلق من حدس مزدوج يقتضي:

1- إحترام المتكلم مبدئيا للحِكم

2- لا يستطيع المتكلم احترامها جميعا في الوقت نفسه.

فإذا سئل أحد عن المدّة التي يستغرقها المدفع ليبرد؟ وأجاب: "بعضا من الزمن"، فإنّه أعطى أخبارا أقلّ من تلك التي طلبت منه، ويكون جوابه من هنا مخالفا للحكمة الغرايسية الأولى أي حكمة الكمية، وهي مخالَفة تقوم عليها وتتحقق بها الحكمة الثانية وهي حكمة النوع أو الصدق، وما ينبغي أن يستخلصه السائل (كتضمين) من هذه الإجابة استنادا إلى كفاءته التداولية، الذي يُفترض أنّه عارف بهذه الحِكم، هو أنّ قلة المعلومات وعدم دقتها لا تؤول إلى سوء نيّة ولكن إلى جهل مخاطبه[1].

أمّا **الاستلزام الخطابي** عند غرايس فقد استخلصه من تفسيره للعملية التواصلية، حيث لاحظ في القول فرقا جليا بين ما يقال (الدلالة اللغوية التواضعية للجملة) وما يتمّ نقله أو تبليغه، فالدلالة هو ما قيل والاستلزام الخطابي هو ما تمّ تبيليغه.

وهذا ما وضّحه "سبربر وولسون" حين حددا مقصديتين للمخاطِب حين ينتج ملفوظه:

- المقصدية الاخبارية: لمتلفظ الملفوظ قصد إظهار وعرض مجموعة من الفرضيات على مخاطَبه؛

- المقصدية التواصلية: يتلفظ المخاطِب بملفوظ يجعل التبادل جليا في قصد الإخبارية.[2]

ولتوضيح مفهوم الاستلزام الخطابي نعرض المثال التالي: يعرض زيد القهوة على عمرو، فيقول له عمرو: "القهوة تمنعني من النوم"؛

فتوصل زيد إلى الاستلزام المتمثل في أنّ عمرو لا يرغب في القهوة، مستندا إلى الاستدلال التالي: ينبغي أن ينهض غدا في الصباح باكرا، فعليه بالذهاب إلى فراشه باكرا والنوم باكرا، إذن فهو لا يرغب في القهوة[1].

---

[1] ينظر: فراسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، تر: سعيد علواش، مركز الإنماء القومي، المغرب، (د. ت)، ص54

[2] Anne Reboul et Jacques Moeschler, Op.Cit., p.48

2. 1- ب- الكفـــاءة التداوليـــة:

يواجه المتلقي الخطاب لتأويله بعدة مؤهلات، أدناها معرفته بالمواضعات اللغوية التي يتلقى خطابه بها، وأعلاها وأشملها المعارف التي تمخضت لديه عن استعماله المكثف للغة، حول المبادئ العامة التي تؤطر وتوجه عملية التواصل بين طرفين وفي سياق محدّد، هذه الكفاءة هي الكفاءة التداولية.

والكفاءة التداولية تعكسها القدرة التواصلية لدى الإنسان السوي، وهي معقدة تعقد الملكات التي تتعاضد في تمكين مستعمل اللغة من الاستفادة من استعماله اللغة الاستفادة المثالية.

وتتألف هذه القدرة التواصلية من خمس ملكات على الأقل وهي[2]:

- **الملكة اللغوية**: يستطيع مستعمل اللغة الطبيعية أن ينتج ويؤوّل، إنتاجا وتأويلا صحيحين عبارات لغوية.
- **الملكة المنطقية**: بإمكان مستعمل اللغة الطبيعية، انطلاقا من معارف أولية أن يشتق معارف أخرى، بواسطة قواعد استدلال تحكمها مبادئ المنطق الاستنباطي والمنطق الاحتمالي.
- **الملكة المعرفية**: يستطيع مستعمل اللغة الطبيعية أن: - يكوّن رصيدا من المعارف المنظمة – وأن يحصّل معارف من العبارات اللغوية – وأن يختزن هذه المعارف، وأن يستحضرها، لاستعمالها في تأويل العبارات الّلغوية.
- **الملكة الإدراكية**: يدرك مستعمل اللغة الطبيعية ما يحيط به، وينتج عن هذا الإدراك معارف يلجأ إليها عند الحاجة في إنتاج العبارات اللغوية وتأويلها.
- **الملكة الاجتماعية**: لا تتوقف إمكانيات مستعمل اللغة الطبيعية في معرفة ما يقوله، بل يعي أيضا كيف ينبغي أن يقول ذلك لمخاطَب معين في موقف تواصلي معين، قصد تحقيق أهداف تواصلية معينة.

---

[1] ينظر: آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم، ص64

[2] ينظر: الهادي بن ظافر الشهري، ص57

يمكن أن تُضاف ملكات أخرى، وهذا ليس من صميم ما نودّ الإشارة إليه، نودّ أن ننوّه إلى أنّ نجاح العملية التواصلية مرتبط ارتباطا وثيقا بدرجة الكفاءة التداولية لدى أطراف التواصل.

إنّ "الملكة التداولية تنطوي على قواعد تسمح للمتكلم بتأويل ملفوظ بالنسبة إلى سياق بعينه، ومن بين هذه القواعد: قواعد الخطاب"[1]، أو حِكــم المحادثة.

ويتجلى الدور الأساسي الذي تلعبه الكفاءة التداولية في موضوع تأويل المعاني غير المباشرة وغير المصرح بها في ثنايا الملفوظات، أو ما يعرف بالتضمينات.

2. 2- نظريــــة التضــمين (implicite)

يتوفر الفرد البشري على قدرة استنباط أشياء تقبع وراء ظاهر الظــواهر المعينـــة، ويعتمد في ذلك إمّا على معرفته المسبقة بخبايا تلك الظاهرة، أو اســتنادا إلـــى تـــداعيات علائقية، أو احتكاما إلى مبادئ وقواعد منطقية..

تهتمّ نظرية التضمين بالمعاني غير المصرح بها في المقول، تكون إمّا مشكّلة للمعنى أو أنّها تمثل قصد المخاطِب.

ويتطلب إدراك الضمنيات الاستناد إلى السياق وإلى حِكم المحادثـــة التـــي أقرّهـــا غرايس. فحين يودّ المؤوّل تأويل كلام ما ينطلق من مسلّمتين اثنتين هما:

- الأفراد الآخرون هم أفراد معقلنة (ذوو عقول)
- وأنّهم مختصون بمعتقدات ورغبات وباقي الحالات الذهنية[2].

وهذا يلخص التخمينات التي يتوقعها من منتج الخطاب، قياسا على ما يعرفـــه بـــدءا بجعله معروفا لديه لاشتراكه معه في أهمّ عنصرين مساهمين في خلق الخطاب وهمـــا: الجانب العقلي والجانب النفسي. فتدخّل التركيبة العقلية والنفسية في خلق الخطاب تستدعي

---

[1] دومينيك مانقانو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد يحياتن، ط1، منشورات الاختلاف، 2005، ص21
[2] Anne Reboul et Jacques Moeschler, Op.Cit., p.47

مثيلتها لدى المخاطَب الذي ينبغي أن يعيها ويتفطّن إليها في محاولة حدسية منـــه مقاربـــة المعنى المقصود واستنباط ما وراء المصرح به.

والاستنباط هو آلية بشرية تمثل قدرة البشر على تعاطي معلومات ومعـــاني كثيـــرة انطلاقا من ملفوظ أو ملفوظات محددة، "يتعلق الأمر أساسا بجملة مستنبطة مـــن جملـــة أخرى بواسطة قاعدة واعية أو لا، ونعني بها عادة الجمل الضمنية، التي يمكـــن للمـــتلفظ المشارك استنباطها من ملفوظ ما باعتماده هذا الملفوظ أو على معلومات مستقاة من سياق التلفظ"[1].

ينقسم إذاً هذا الضمني إلى قسمين هما:

- الضمني الذي يستنبط من ملفوظ ما باعتماد هذا الملفوظ؛ يعبّر عنه بالاقتضاء

- الضمني الذي يستنبط من ملفوظ ما باعتماد معلومات مستقاة من ســـياق الـــتلفظ؛ ويعبّر عنه بالقول المضمر.

2. 2- أ- الاقتضـــاء:

يعدّ الاقتضاء مفهوما مركزيا في نظرية التضمين، وعن لا وعي تقريبا ودون تكلّف وسبق بحث نحدّده بمجرد فهمنا لملفوظ ما. "إذ لا نقول بأنّ ملفوظا ما يقتضي غيـــره، إلاّ إذا كانت حقيقة هذا الأخير شرطا مسبقا لحقيقة الأول"[2].

لنفترض هذه المحادثة:

"س": أبحث عمّن يصلح لي سيارتي

"ع": أخي في المنزل

فمن رد "ع" نستخلص الاقتضاء التالي: «"ع" لديه أخ»، ويتعلق الأمر هنـــا بقـــضية ضمنية، وهي موجودة في الملفوظ مهما كانت وضعية التلفظ. فالاقتضاء ثابت يُستقى من الملفوظ بغض النظر عن حيثيات إنتاجه[3].

---

[1] دومينيك مانقانو، المرجع السابق، ص67

[2] فرانسواز أرمينكو، ص52

[3] Dominique Maingueneau, Pragmatique pour le discours littéraire, Paris, Nathan, 2001, p.79

فالاقتضاء هو ما يقتضيه الملفوظ من بنيات ضمنية مسبقة قام عليها، ويمثل الاقتضاء في عمومه المعارف المشتركة بين المتخاطبين، أو الخلفية التي يتمّ على أساسها تداول الملفوظات.

فالمخاطِب يبني محتوى ملفوظه على قضايا اقتضائية ويفترض أن يتعرف مخاطَبه هذه القضايا فيستنبطها، فيكون بمثابة تصريح لها. وهكذا يتداول الطرفان المضامين الاقتضائية خالقة نسقا من المعارف والمعلومات المؤسسة للخطابات التي تُنتج وتؤوّل، "لأنّ الاقتضاء هو الذي يجعل الخطاب يسير بطريقة متسلسلة غير متقطعة، عن طريق خلق أسئلة جديدة تفرضها الافتراضات الكامنة في الأقوال المقرة على المستمع"[1].

مفهوم الاقتضاء غير منحصر في كونه معلومة ثانوية تستمد قيمتها في كونها إلى جانب معنى الملفوظ، لكن قد ينقلب ذلك عكسا؛

فلو سأل مثلا مفتش الشرطة متّهَما ما قائلا:

«حين دخلت الغرفة، أين وجدت الجثة على السرير أم على الأرض؟» (مع العلم أنّ المفتّش غير متحقق إن دخل الغرفة أم لا، فهو يريد أن يثبت ذلك).

فإن أجاب المتّهم على السؤال باختيار أحد الاقتراحين: على الأرض أو على السرير، يكون قد قدّم للمفتش اقتضاء، يستنبطه مباشرة: (كان داخل الغرفة حين كانت الجثّة هناك)، وهي المعلومة التي يريد أن يصل إليها هذا المفتش، وليس يريد أن يثبت المتّهم أحد الخيارين الذين يمثلان معنى ملفوظ جواب المتّهم.

كما يمكن أن نجد لملفوظ واحد عدة اقتضاءات؛

يقول أحد الآباء: «ولدي الكبير شفي تماما» تكون الاقتضاءات المفترضة:

- الأب لديه ولد كبير
- الأب لديه ولد صغير أو أولاد صغار
- الولد الكبير كان مريضا.

---

[1] عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص115

2. 2- ب- القـــول المـــضمر

يعرف هذا القسم الثاني من الضمني بكونه يشمل الدلالة غير الحرفية المقصودة من تلفظ ملفوظ ما. سنعود إلى مثال سابق (المحادثة بين "س" و"ع") لنتبيّنه أكثر:

"س": أبحث عمّن يصلح لي سيارتي

"ع": أخي في المنزل

"س": ولكنّه دائما منهك!

إضافة إلى محتوى الاقتضاء ("ع" له أخ)، بإمكاننا مثلا أن نستخلص مـــن ردّ "ع": (أنّ "ع" يقترح على "س" تشغيل أخيه) وهو القول المضمر الذي يمكن أن يتنبّه إليه "س"، ولم يستنبطه من المعنى الحرفي، لكن عن طريق عملية استدلالية كالآتي: "قال لـــي بـــأنّ أخاه في المنزل، يمكنني أن أفترض بأنّه يتحدث بطريقة ملائمة، إذاً تلفظه له علاقة بمـــا قلته، فهو يلمّح إلى أنّ أخاه له ما يقدمه لإصلاح هذه السيارة"[1]. لذلك كان ردّه بأنّه دائمـــا منهك، ما يعني أنّه فهم قصد "ع"، وهو لا يريد من أخيه خدمة، متذرعا بكون هذا الأخير منهك.

هذا الاستدلال يقوم على معطيات سياقية وعلى توجيه من قواعـــد المحادثـــة التـــي حددّها غرايس، وهنا استند إلى القاعدة الثالثة أو قاعدة العلاقة التي تتلخص فـــي كـــون المتكلم يصدر ملفوظا له علاقة بموضوع الحديث، حتى وإن بدا غير مناسب وجب البحث عن وجه التناسب بين هذا الملفوظ وموضوع الحديث عن طريق استدلالات واســـتنباطات تأخذ في الحسبان نزوع كل طرف إلى التعاون المتبادل لتحقيق الأغـــراض التواصـــلية، وعدم التنازل عن التزام ضوابط قواعد المحادثة.

من مثل هذه الحالات فرضت نظرية الملائمة لصاحبيها "سبربر وولسون" نفسها في الدرس التداولي، وتقوم هذه النظرية على مبدأ الملائمة الذي فحواه: "كل ملفوظ يحمل في ذاته ضمان تحقيق ملائمته المثلى (...) وكلّما كان تأويل ملفوظ ما يتطلب مجهودا، كـــان هذا الملفوظ أقل ملائمة، وكلّما أنتج الملفوظ تأثيرات كان أكثر ملائمة"[2].

---

[1] Dominique Maingueneau, op.Cit., p.79

[2] Anne Reboul et Jacques Moeschler, op.Cit., p.51

"وعلى العموم فإنّ المخاطَب يتعاون ويجري الاستدلالات الملائمة"[1]، لاستنباط الغرض الذي يريد المخاطِب إيصاله، حتى وإن لم يعلن عنه صراحة في خضم الحديث. فالقول المضمر "يتم استنتاجه انطلاقا من الملكة ـ البلاغية ـ التداولية ـ الموسوعية للمستمع"[2]، فهو منوط بالكفاءات التي يتمتع بها هذا الأخير، وكلّما كان متمكنا القدر الكافي أمكنه أن يفهم قصد مخاطَبه.

والقول المضمر موجود في الكلام البشري كما في الكلام الإلهي؛ يقول الله تعالى:

﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ﴾[المائدة75].

"كانا يأكلان الطعام": وماذا يقصد الله بذكر هذه الجملة؟

لكن العارف بـ: - أنّ سياق هذه الجملة هو سياق ردّ على تأليه المسيح؛

- وبأنّ من يأكل الطعام يتغوّط؛
- وبأنّ من كمال التنزيه أنّ الله لا يجوز عليه التغوّط؛
- وبأنّ أسلوب التلميح وارد في كلام العرب لأداء أغراض بلاغية.

يستنبط أنّ المقصود هو أنّ المسيح وأمّه مريم يتغوّطان. إذاً: يستحيل أن يكونا إلهين.

ولو تأمّلنا جملة: (كانا يأكلان الطعام) الواردة في سياق الآية السابقة لتبيّنّا أنّها يمكن أن تستعمل لتفيد أقوالا مضمرة أخرى تحدَّد دوما حسب السياق الذي ترد فيه، كأن تفيد الإشارة إلى: (إكثارهما من الطعام). فالجملة الواحدة المجردة عن السياق لها من الأقوال المضمرة المحتملة بقدر ما لها من احتمالات الورود في السياقات المختلفة لأداء أغراض مختلفة.

ونخلص أيضا إلى أنّ ذو الكفاءات التي ذكرت من قبل هو القادر على فهم المقصود، فكلّ متلقٍ يستخدم استدلالات، لكن الكفء فقط يصل إلى المقصود.

---

[1] التداولية من أوستين إلى غوفمان، ص69

[2] عمر بلخير، المرجع السابق، ص112

يتصف القول المضمر بثلاث خصائص[1]:

1. وجوده مرتبط بسياق معين؛
2. يفكّ بفضل حساب يجريه المتلقي؛
3. يمكن أن يرفضه المتلفظ ويحتمي وراء المعنى الحقيقي (الظاهري).

3. تداوليـــة المناظـــرة

3. 1- نظريـــة الحجـــاج

يعرف برلمان وتتيكاه نظرية الحجاج بقولهما: "موضوع هذه النظرية هو دراسة التقنيات الخطابية التي تعمل على حثّ الأذهان على التسليم بالأطروحات المعروضة عليها، أو أن تزيد في درجة التسليم ذاك"[2]، ويضيف برلمان إلى التحديد السابق للحجاج في كتابه إمبراطورية البلاغة بأنّه "لا يشتغل في الفراغ، بل يقتضي اتصالا بين الأذهان؛ بين الخطيب والمستمع: يجب أن يكون الخطاب مسموعا، والكتاب مقروء، لأنّه بدون هذا يكون فعله منعدما"[3].

في التعريف الذي عرض أوّلا يركّز على المفهوم النظري للحجاج، فهو تلك التقنيات التي يعتمدها منتج الخطاب لجعل مخاطَبه يذعن للأطروحات المبثوثة في خطابه، وهذا الشق من التحديد يعود بنا إلى مفهوم صناعة الخطابة أو الريطوريقا عند أرسطو، فهذه الأخيرة حسب هذا الأخير جدّ نافعة، و"ليس عملها أن تقنع، لكن أن تعرّف المقنعات في كلّ أمر من الأمور، كما يوجد في صناعات أخر: فإنّ الطبّ أيضا ليس عمله الشفاء، لكن أن يبلغ من ذلك حيث يُستطاع أن يبلغ"[4]. والمقنعات هي تلك التي تدفع بنا إلى الاقتناع،

---

[1] ينظر: دومينيك مانقانو، المرجع السابق، ص109

[2] C. Perelman, L.T. Olbrechts, Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique, édition de l'université de Bruxelles, 2000, p.5

[3] C. Perelman, L'empire rhétorique (Rhétorique et argumentation), Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 2002, p.28

[4] أرسطو طاليس، الخطابة (الترجمة العربية القديمة)، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات/الكويت، دار القلم/بيروت، 1979، ص8

وهي التي قصدها برلمان في اصطلاحه بالتقنيات الخطابية التي تحثنا على التسليم بالأطروحات.

أمّا الإضافة الأخرى في التعريف فقد ركّزت على الاتصال والتفاعل بين المحاجِج والمستهدف، أي على كينونته المتحققة المتداولة أثناء عملية التواصل بين الأفراد.

وفي اللغة العربية كلمة "حجاج" بحكم صيغتها الصرفية الدّالة على معنى المشاركة في تقديم الحجج وعلى مقابلة الحجة بالحجة مؤهلة أكثر من غيرها من المفاهيم القريبة منها تأدية مفهوم مهمّ جدا تقوم عليه نظرية l'argumentation الحديثة، وهو مفهوم المناقشة والحوار[1].

وفي كلّ يتعلق مفهوم الحجاج بتحقيق الإقناع، وحين نقول الإقناع نستدرك ونضبطها بمفهوم أرسطو السابق: أن يبلغ من ذلك حيث يستطاع أن يبلغ. وهذا المعنى بالتحديد يدقق أكثر في اشتغال الحجاج، فليس همّه تحقيق اليقين ضرورة، ولكنّه يترقّى من الظنّ إلى اليقين، وفي هذه المسافة بين الظن واليقين يكون اشتغال الحجاج، ما يجعله في الأصل يعمل على تقوية الظّن.

والخطاب ككيفية لتحقيق الإقناع، يتأسّس على ثلاثة فنون:

فنون الخطاب[2]
- قواعد اللغة كفنّ الكلام الجيّد (أي الكلام بطريقة صحيحة)
- الجدل كفنّ التفكير الجيّد
- البلاغة كفنّ القول الجيّد (الإبلاغ بطريقة مؤثرة وفنّية)

وقِسم الجدل بما أنّه مرتبط بفنّ التفكير أي بكيفية عرض الأفكار، يعدّ الجزء الأساسي في الخطاب الذي ينحو منحى حجاجيا، دون أن نعني بهذا التقليل من مساهمات الأقسام الأخرى المؤسِّسة للخطاب في تكوين بنيته الحجاجية أيضا.

[1] ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ج1، منشورات كلية الآداب، منوبة، 2001، ص13

[2] C. Perelman, L'empire rhétorique (Rhétorique et argumentation), p.19

ونستخلص بعض الملامح العامّة للحجاج من المقارنة التي عقدها عبد الله صولة بين مفهوم الحجاج من جهة والاستدلال (البرهان) من جهة أخرى، فيما يلي[1]:

الحجـــاج: - مساره حواري، يستخدم أحكام القيم (برهنة جدلية)

- هدفه الإقناع على أسس عقلية
- برهنة موجهة إلى طرف ما، وهي ليست ملزِمة
- مجاله الرأي أو الممكن
- الحجج فيه تكون كثيرة نسبيا
- جمهوره خـــاص.

يشمل مفهوم الحجاج إذاً على مفاهيم: المحاورة والنّقاش والاشتغال الجدلي، وعلى الرأي والظن. وكلّ هذه المفاهيم تشغل مكانة معتبرة في حقل علم الكلام الإسلامي أو المناظرة بين الفرق الإسلامية.

3. 2- الأفعال التكلّمية للمناظرة

تعدّ المناظرة فنّا قائما بذاته في تاريخ الفرق الإسلامية، وقد جعلت لها شروط وآداب[2]:

فأماّ شروطها العامّة: - لابد لها من جانبين

- لابد لها من دعوى
- لابد لها من مآل يكون عجز أحد الجانبين
- لكلّ من الجانبين آداب ووظائف

ومن هذه الشروط العامّة للمناظرة استنبط طه عبد الرحمن أفعالا تكلّمية ثلاثة لها، وهي:

---

[1] ينظر: عبد الله صولة، المرجع السابق، ص34

[2] ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيـــروت، 2000، ص74-77

1- الادّعاء:

من شروط هذا الفعل التكلّمي باعتباره فعلا عرْضيا:

- أنّ المدّعي يعتقد صدق ما يدّعي
- أنّ المدّعي يطالب المخاطَب بأن يصدّق بدوره هذه الدّعوى
- أنّ للمدّعي بيّنة (أو حجة أو دليل) أو بيّنات على ما يدّعي
- أن للمخاطب حق المطالبة بهذه البيّنات وتقويمها
- أن يكون منطوق الادّعاء أنّه صادق، ومفهومه أنّه قابل للتكذيب

2- المنـــع

وهو الاعتراض على الدعوى

3- التدليـــل

وشروط هذا الفعل هي:

- يكون مبنى التدليل على مجموعة من الادعاءات في صورة مجموعة من القضايا.
- يعتقد المدعي صدق قضايا دليله وصحة هذا التدليل
- والشرط الجوهري: يقصد المدّعي بتدليله إقناع المعترض بالعدول عن منعه.

هذا العرض يبين لنا جليا أنّ المناظرة تقوم بين طرفين، وكلّ طرف يسعى لإقناع الطرف الآخر بصحة دعواه وبطلان ما لخصمه. ويتأسّس المنهج الاستدلالي في المحاورة على الحجاج وفق آليات خطابية تأخذ بعين الاعتبار الاعتراض المفترض وينضوي كلّ هذا في بنية معرفية تدعى المناظرة[1].

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص57

الباب الثاني

"تأويـــل القـــرآن في الكشـــاف"

- **الفصل الأول:** منهج الزمخـــشري فـــي تفـــسيره وأبعاده التداولية

- **الفصل الثاني:** مصادر إنتـــاج دلالات تـــأويلات الكشاف

- **الفصل الثالث:** استراتيجيات خطاب التأويل عنـــد الزمخشري

مدخـــل:

التطرق إلى كتاب الله لفهمه وبحث معانيه هو تفسير بالمفهوم العام، وحين نتحدث عن قسما التفسير نسبة إلى مصادره التي تطغى فيه، نجد التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي، وتستمر هذه التفرقة في تحري تداخل المفاهيم وتصنيفها لنحصل في الأخير على تقسيم آخر يقوم بين التأويل والتفسير. والذي تأكد لنا بعد عرض للتعاريف أنّ التأويل غير التفسير عند جمهور الأصوليين والمفسرين، وإن كان هناك من عدَّهما تارة شيئا واحدا، وتارة أخرى أحدهما محتوى في الآخر، وبعد مقابلة التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور ومقتضياتهما مع مفهومي التفسير والتأويل وحدودهما المفهومية تبيّن بما لا يدعو إلى شك أنّ التفسير بالمأثور يتقاطع في كثير من الأمور مع التفسير المقابل للتأويل، والتأويل يتطابق حقله المفهومي تماما مع التفسير بالرأي، وهو سبب عدهما من قِبل الباحث نصر حامد أبو زيد مفهوما واحدا[1].

أن نؤوِّل شيئا يعني في مختصر تعريف لغويٍ له أن نردّه إلى أوّله أو أن نقدِّر إلى ما يؤول ويصير إليه، فإن كان تأويل الكلام، كان معناه بهذا هو رده إلى أوّله بالكشف عن نوايا المتكلم التي تعتبر نواة أيِّ كلام مفيد وبدايته، لأنّ الكلام لا يفيد إذا لم يكن هناك قصد يترجاه المتكلم من ورائه، ولأنّ حقيقة الكلام" كامنة في كونه ينبني على قصدين اثنين: أحدهما يتعلق بالتوجه إلى الغير، والثاني يتصل بإفهام هذا الغير"[2].

وتأويل الكلام هو تقدير لأغراض ومرامي المتكلم ومقاصده كمحصِّلة ممّا يفهم من كلامه الكلي، وأيّ تفسير لكلام الله لا يغفل تطلعه للإحاطة بمقاصد هذا الكلام وما يريد الله إيصاله عبادَه به على الوجه الذي يرضاه، فهاهو الزمخشري بعدما تشبّع بروح الاعتزال وتفقّه به في أمور الدين، يسعى جاهدا لبسط فهم للقرآن على طريقة مذهب الاعتزال وفي ضوء الأصول الخمسة لهذا المذهب، متوخيا التماس الدليل العقلي كأساس والدليل ألنقلي للاستئناس، بتوجيهٍ من النزعة العقلية المسيطرة على تفكيره.

---

[1] ينظر: نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص15

[2] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص214

وقد كان موقف المعتزلة من النص واضحا، فما كان ظاهره ينطق بالاعتزال قبلوه على حاله، وما تمرد ظاهره عن دائرة معنى الاعتزال زحزحوه إليه من الوجه الذي يطاوعهم. وإلى قسمين أيضا انقسمت آيات القرآن الكريم فمنها المحكمة الظاهر معناها، والمتشابهة المحتمل معناها، المحكمة أصل والمتشابهة فرع، لهذا فالأصل عند الزمخشري قرين الاعتزال، والفرع قرين خلافه، وبينهما علاقة التبعية لأنّ الفرع دائما تابع للأصل، فالأخير يُعرف بذاته، والفرع يستند في معرفته إلى أصله، وهكذا كان ديدن الزمخشري في معالجة هذين النمطين من الآيات في تفسيره.

ضبط المدوّنـــة

كلّ فرقة من الفِرق الإسلامية استثمرت في حقيقة هذه المتشابهات والمحكمات لتأييد مقولات مذهبها، وفي ظلِّ تمكّن الزمخشري الرهيب في تصنيف الآيات حسب التقسيم السابق على نمط يخدم مذهبه ثار بعض أئمة الفرق الأخرى، للوقوف على مواطن الاعتزال في تفسيره والتنبيه إليها، ثمَّ محاولة الرّد عليه. وأول هذه المحاولات وربّما أفضلها محاولة ناصر الدين ابن المنير في مؤلَّف عنوانه: "الانتصاف من الكشاف"[1]، موضوعه نقد الآراء الاعتزالية التي تضمّنها الكشاف، مشتملا على مناقشة مسائل نحوية ولغوية وبلاغية، وبعض المسائل الفقهية، "وقد قام المؤلِّف بمناقشة الزمخشري فيها، وجادله فأحسن في ذلك، وأنصفه في مواطن كثيرة، وربّما أطال في نقل كلامه من غير تعليق عليه إعجابا به"[2].

وحتى نختصر على أنفسنا الوقت والجهد لَمَّا كان موضوع حديثنا هو التأويل القائم على الرأي والاجتهاد في استنباط الدلالات المعنية، والذي يتخذ مجاله المحتملات من الآيات التي من طبيعتها تحتاج إلى نظر وتفحص لاستخلاص الأرجح منها والأكثر احتمالا بدليل، عدنا إلى كتاب يُعد نقدَ نقدِ الكشاف، أي أنّه نقدٌ لكتاب الانتصاف لابن المنير، وهو ردّ مضاعف؛ على الزمخشري المعتزلي من جهة، وعلى ابن المنير الأشعري من جهة أخرى، هذا المؤلَّف يحمل عنوان: "المسائل الاعتزالية في تفسير

---

[1] ينظر: بهامش الكشاف.

[2] صالح بن غرم الله الغامدي، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري على ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير: عرض ونقد، ط1، ج1، دار الأندلس للنشر والتوزيع، حائل، 1998، ص83

الكشاف للزمخشري على ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير: عرض ونقد"[1] لصاحبه "صالح غرم الله الغامدي".

واستعنّا بهذا المؤلَّف الأخير كدليل يعرفنا بالآيات المتشابهة التي حضر في جنبات تفسيرها الاعتزال عند الزمخشري، من خلال المآخذ التي كان يتصيدها ابن المنير فيه، والتي يصعب التنبه إليها، فكان من صاحب المسائل ذكر الآيات التي اعترض فيها ابن المنير على أقوال الزمخشري، ونحن إذ نضبط مدونة بحثنا في أربع سور طِوال، تأتي في مقدمة ترتيب المصحف، لم نلجأ إلى ذلك اعتباطا، بل لأسباب علمية بحتة، وهي بأن تكون هذه السور نِعم الناطق عن الكل، ونِعم العيّنة التي يتوفر فيها تنوع الكل أيضا، فكانت سورة البقرة وآل عمران المدنيتان، وسورة الأنعام والأعراف المكيتان، وفي هذه السور الذي يعنينا هو الآيات المتشابهة مستدلين إليها بالمسائل الاعتزالية التي طرحها الزمخشري حين أراد تفسيرها وإخضاع وجوهها لمنطق مذهبه، التي جمعها وحصرها صالح غرم الله الغامدي في كتابه السابق المسائل الاعتزالية.

---

[1] صالح بن غرم الله الغامدي، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري على ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير "عرض ونقد"، ط1، ، دار الأندلس للنشر والتوزيع، حائل، 1998.

الفصل الأوّل

"منهـــج الزمخشري في الكشّاف وأبعاده التداولية"

1. منهج الزمخشري في تفسير الكشّـــاف

2. الأبعاد التداولية لمنهج الزمخشـــري:

2. 1- أبعـــاد تنـــوّع المعـــارف

2. 2- كسب تعـــاطف الخصـــوم

2. 3- تأويـــل المتشابهات وفق أصول الاعتزال

١) منهج الزمخشري في تفسير الكشاف

الزمخشري معتزلي مجاهر بالاعتزال همَّ إلى تأليف تفسير الكشاف وقوفا عند رغبة إخوانه من أهل العدل والتوحيد، حتى يتسنى لهم تقييد فهم آيات القرآن الكريم وفق طريقة الفهم الاعتزالي لحقائق وتفصيلات العقائد في الإسلام، ووفق مواقفها المرتبطة بالمسائل الاجتهادية محل الخلاف بين الفرق.

ولمّا كان القرآن الكريم ناطقا بالمقاصد التي أراد الله إيصالها إلى عباده، والممثل الأول للديانة الإسلامية في عقائدها وأحكامها وأهدافها وفلسفتها العامة المجملة، كان لزاما على فرقة مثل المعتزلة لها رواجها بين الأوساط، وقدرة فائقة على كسب الأنصار والأتباع لمتانة خطابها، وإيثارها سبيل العقل في كل شأن يعنيها، وتفوق أئمتها على الأقران في كل طرف من المعرفة، أن تزاحم الفرق الأخرى على رأسها السنة في موضوع فهم وتأويل القرآن الكريم على ضوء مبادئها وأسسها، حتى تسوِّق فهمها للقرآن الكريم للعامة، ويشيع فكرها في الدور الاجتهادية والأمصار، وبين طلاب العلم وأهله، إذ يعدّ تفسير القرآن الكريم مدخل المسلم لاعتناق مبادئه وأركانه والتشبع بحقائق الدين على وجه من الوجوه التي يؤثرها المفسر رضوخا عند الحدود المذهبية التي توجه رؤيته، "لأنّ الاعتقاد يكون باعتبار الكلام مؤوّلا"[1]، يستسيغه العقل بالتبني، لا يبغي بعده معنى آخر، ولا يركن إلى نقضه ولا إلى الشك فيه.

وإقرار تغاير التناول وتفاوت التعمّق والإحاطة، والموضوعية والإصابة والمجانبة، من تفسير لآخر اعتراف بتفاوت المفسرين في ملَكاتهم وكفاءاتهم وباعهم في الدراية والرواية، وهو إقرار أيضا باختلافهم في تبني المنطلقات ونشدان الغايات ومن ثَمَّ اختلافهم في ركب الوسائل الموصلة لما سطروه.

ومن الغلط الفاحش أن نتصور العفوية والاعتباطية في مؤلفات أصحاب الفرق، وهم يمتلكون بين أيديهم أدوات وطرائق عدة لتسويغ وإثبات الحقائق المرجوَّة الموافقة لمذاهبهم، فاللغة ذات أوجه وتقلبات، والمعرفة التي تنتج من خلالها تسيطر عليها

---

[1] آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص70

المواضعات، وتُستقى من المألوف من استعمالاتها، فالمجال واسع بين يدي المفسر الذي يكسي الخطاب القرآني بالمعاني والدلالات قياسا في المعظم على ما ثبت وصح من كلام العرب، وهذا ركن أساس في معادلة المفسرين بالرأي.

فمن سمات طواعية اللغة أنّ المضمون يتقلب عبر النص في أحوال كثيرة، فيصير في نهايته غيرَه في بدايته، بحيث إذا استهل المؤلِّف بقول، فإنّه لا يزال منكبا عليه بالتنقيح والتعديل، إلى أن يتحول في يده إلى ما يخالفه؛ وكلّما طال أمد اشتغاله بقوله لم نجد في تناقضه خروجا عن المعقول[1].

ثمّ يليه شرط تبحر المفسر في العلوم الدينية حتى يُقدر الأبعاد العامة والمفصَّلة للدين الإسلامي، ويقدِّر المقاصد والأولويات في التشريع، مجنِّبا نفسه التناقض والمعاكسة في اجتهاده، فيكون بالتالي على بصيرة في منهجه وأهدافه ووسائله.

مؤهلات الزمخشري العلمية مكّنته من تطويع آيات القرآن للدلالات التي يرتضيها هو ومذهبه، دون أن يترك آثار لمساته المذهبية واضحة ظاهرة للعيان، فقد كان يعجن الدلالات بقفازات لا تبقي ولا تذر من آثار التلون المذهبي إلا لطائف تدق على الفكر، تلك القفازات كانت مزيجا من الشرعية اللغوية البلاغية والمنطقية والمذهبية، في ربطٍ بينها خلاب، وتناسقٍ فيما بينها عجيب.

يعود ذلك إلى تمكّنه العجيب في العلوم اللغوية والعقلية، ضف إلى ذلك جودة قريحته في النظم واستقامة لسانه في النثر، فالفكرة لديه طوع أمره، يوصلها بالطريقة التي أراد وبالوقع الذي يتوخّاه.

ومن هذه الحقيقة لا يتملكنا العجب حين نرى تفسيره الضخم، المفعم بالنكت البلاغية والجواهر البيانية، والدلائل الاعجازية، قد أتمّه في مدّة لا تتعدى الثلاث سنوات، ولم يعمل قصر تلك المدة في هشاشة منهجيته وتناسق طرحه، وتذبذب آرائه وطرحه، فقد كان عرضه لتفسير الآيات بطريقة محكمة تنمُّ عن احترافية متناهية في توجيه الخطاب وإصابة الغرض.

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص49

وقد اتَّبع منهجا نلمّ بنسقه في وصفٍ لأهمّ نقاط التناول لديه فيما يلي[1]:

1. يبتدئ تفسيره للسورة بذكر اسمها وعدد آياتها، وما إذا كانت مكية أو مدنية: كما في سورة البقرة قوله: "سورة البقرة مدنية، وهي مائتان وست وثمانون آية"[2].

وقد يقع حولها الخلاف في نزولها وعدد آياتها فلا يفوت ذكره، مثل سورة محمد، فهي: "مدنية عند مجاهد، وقال الضحاك وسعيد بن جبير مكية، وهي سورة القتال، وهي تسع وثلاثون آية وقيل ثمان وثلاثون آية، نزلت بعد الحديد"[3].

وقد يفصّل أكثر حتى يذكر الآيات المكية والمدنية من السورة، كما في سورة المائدة مثلا فهي: "مدنية، إلا آية (03) فنزلت بعرفات في حجة الوداع..."[4]، بعدها يشرع في التطرق إلى معنى الآيات، الواحدة تلو الأخرى حتى يصيبها كلها.

2. يستعين في الكشف عن معاني الآيات بما هو مناسب للتوضيح والإبانة من قواعد نحوية وإشارات لغوية وقرائن بلاغية.

3. يستخدم أسلوب المناقشة في كشف بعض المعاني، لغرض استدراج المتلقي لتقبل بعض المسائل المتعلقة بها، بطريقة افتراضية يدعوها بعضهم "الفنقلة"[5]، في قوله: «فإن قلتَ:...» ، «قلتُ:...».

كقوله في تفسير آية ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ من سورة الفاتحة: "فإن قلتَ: بم تعلقت الباء؟ قلتُ: بمحذوف، تقديره: بسم الله أقرأ وأتلو، لأنّ الذي يتلو التسمية مقروء،

---

[1] استأنست في هذا المبحث بما عرضه الأستاذ: مصطفى الصاوي الجويني في كتاب: منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ص93 إلى 195

[2] الكشاف، ج1، ص128

[3] الكشاف، ج5، ص514

[4] الكشاف، ج2، ص190

[5] ينظر: صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص294

كما أنّ المسافر إذا حلّ أو ارتحل فقال: بسم الله والبركات، كان المعنى: بسم الله أحل وبسم الله أرتحل"[1].

وقوله في تفسير الآية: ﴿أَتَى أَمْرُ اللّهِ فَلاَ تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ الأولى من سورة النّحل: "فإن قلتَ: كيف اتصل هذا باستعجالهم؟ قلتُ: لأنّ استعجالهم استهزاء وتكذيب وذلك من الشِّرك"[2].

وكانت هذه الطريقة علامة ثابتة في مناقشاته التي يتم بموجبها توجيه العقول إلى معاني غفلة، أو يستهدفها يرى أنه من اللائق أن يعرفها المتلقي، أو لكونه يفترض مثل هذه الأسئلة من المتلقي فيبادره بها.

4. ينهج منهج المفسرين الأثريين النقليين في تفسيره لبعض الآيات، وبالتحديد في الآيات التي يؤيد ظاهرها القواعد الاعتزالية، أو في الآيات التي لا تمسّ هذه القواعد بخروجها عنها أو اتهامها لها بوجه من الوجوه.

فيفسر القرآنَ بالقرآن في مواضع كما فعل مع لفظة الكافرون في الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَّ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خُلَّةٌ وَلاَ شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[البقرة254]، بأنّ الله أراد: "والتاركون الزكاة هم الظالمون، فقال: ﴿والكافرون﴾: للتغليظ، كما قال في آخر آية الحج: ﴿ومن كفر﴾ مكان: ومن لم يحج.. "[3].

وفي الآية (28) من سورة آل عمران التي نصها: ﴿لاَّ يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللّهِ الْمَصِيرُ﴾ نهوا أن يولوا الكافرين لقرابة بينهم أو صداقة أو غير ذلك من الأسباب التي يُصادق عليها ويتعاشر، وقد كرر ذلك في القرآن ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾[المائدة51]، ﴿لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ﴾

---

[1] الكشاف، ج1، ص100

[2] الكشاف، ج3، ص422

[3] الكشاف، ج1، ص480

[المائدة51]، ﴿ لَا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾[المجادلة22]"[1] ، هذا فيما لا يمس الاعتزال لا بالضد ولا بالموافقة.

أمّا إن كان معنى الآية المتبادر هو غير ما تعارف عليه المذهب الاعتزالي، فإنّه يسلك نفس المسلك مع حرص شديد على تأكيد وتضفير معاني الآيات الموافقة لمذهبه، وتضعيف وتضئيلٍ لوجاهة المعاني المناقضة له.

وفي هذا المضمار يستشهد أيضا بالأحاديث النبوية وكلام أعلام الصحابة والتابعين في تفسير آيات السور، ففي الآية: ﴿ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاء لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[النحل69] لا يتعدى المعنى الحرفي للآية مستشهدا بالمأثور؛ "فعن النبي (ص) أنّ رجلا جاء إليه فقال: إنّ أخي يشتكي بطنه، فقال: اذهب واسقه عسلا، فذهب ثم رجع فقال: قد سقيته فما نفع، فقال: اذهب واسقه عسلا، فقد صدق الله وكذب بطنك، فسقاه فشفاه الله فبرأ، كأنّما نشط من عقال. وعن عبد الله بن مسعود: العسل شفاء من كل داء، والقرآن شفاء لما في الصدور، فعليكم بالشفاءين: القرآن والعسل"[2].

فنراه كيف يحمل الآية على ظاهرها دون أن يتحمل عناء تأويلها، أو تفنيد محتواها عقلا، لأنه في غنى عن الوقوف عندها إذ لا تمس بمعتقدات المعتزلة لا من بعيد ولا من قريب، فيتبع سبيل المأثور يقتصد على نفسه الجهد والحيلة، وله في ذلك غاية لطيفة وهي كسب تعاطف السنيين وأصحاب الظاهر والإتّباع والنقل، خاصة حين تعّمد اجتناب كثير القول والتفصيل، فكلّما سنحت له الفرصة كهذه أو شبيهتها إلا واستغلها أيّما استغلال.

ويتبادر إلى الأذهان بتصرفه هذا أنّه يؤثر النقل في مواطن الحق على أي اعتبار آخر، لاسيما في مثل هذا المعنى الذي لا يتعلق بالاعتزال لا إيجابا ولا سلبا، إذ قد يعترض معترض على انتصاره للأثر الذي يخدم المعاني التي تخدم مذهبه، أما مثل صنيعه في الآية السابقة فلا يكاد يتفطن إليه أحد في كونه انزياح غرضي عن المسار الذي اعتمده في تفسيره.

---

[1] الكشاف، ج1، ص544

[2] الكشاف، ج3، ص451-452

5. يبيّن النّاسخ والمنسوخ من الآيات، مثال ذلك تطرقه للآية: ﴿وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُواْ عَلَيْهِنَّ أَرْبَعةً مِّنكُمْ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىَ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً﴾[آل عمران15] قال: "(فأمسكوهنّ في البيوت): قيل معناه: فخلدوهن محبوسات في بيوتكم، وكان ذلك عقوبتهن في أول الإسلام، ثم نسخ بقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾[النور2]"[1]، أي أنّ حكم الآية الأولى أبطله حكم الآية الثانية، واستقرار الحكم لذلك يكون تبعا لنص الثانية، فيصبح الحكم المعمول به والمعترف به هو الجلد مائة جلدة.

ويُجمل الحديث عن السورة أحيانا فيما إذا كانت الأحكام المتضمنة فيها منسوخة أم لا، فتحدث في هذا الموضوع عن سورة المائدة فقال: "قيل: هي محكمة، وعن النبي (ص): «المائدة من آخر القرآن نزولا، فأحلّوا حلالها وحرِّموا حرامها»، وقال الحسن: «ليس فيها منسوخ»، وعن أبي ميسرة: «فيها ثماني عشرة فريضة وليس فيها منسوخ»"[2]، ومبحث الناسخ والمنسوخ مادام يتعلق بالأحكام فإنّ معرفته يعين على تقدير الأحكام الفقهية والحدود وآليات التدرج في التشريع، وللزمخشري في ذلك باع لا يخفى على أحد.

6. يشير إلى المسائل الفقهية والأحكام المستنبطة من الآية وآراء العلماء في ذلك. ورغم كونه حنفيا في الفروع إلا أنّه لم يكن يتعصب لمذهبه ذاك كما يفعل حينما يتعلق الأمر بمذهبه في الأصول، فهو يتحدث عن حكم البسملة ورأي العلماء فيه، فيذهب إلى أنّ: "قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها على أنّ التسمية ليست بآية من الفاتحة، ولا من غيرها من السور (...) وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله ومن تابعه، ولذلك لا يجهر بها عندهم في الصلاة، وقراء مكة والكوفة وفقهاؤهما على أنّها آية من الفاتحة ومن كل سورة، وعليه الشافعي وأصحابه رحمهم الله، لذلك يجهرون بها (...) وعن ابن عباس: من تركها فقد ترك مائة وأربعة عشرة آية من كتاب الله"[3].

---

[1] الكشاف، ج2، ص40-41

[2] الكشاف، ج2، ص192-193

[3] الكشاف، ج1، ص99

ثمّ إنّ الجاهل بمذهبه الفقهي بأنّه حنفي ليستبعد أن يكون كذلك لو أراد أن يستخلصه من كلامه هذا، فقد بلغ به التجرد إلى سرد المأثور الذي ينصر به غير ما ذهب إليه إمام مذهبه أبو حنيفة، وهي حسنة تضاف إلى سجله العلمي.

7. يبيِّن أوجه القراءات في الآية ويستعين بذلك في توضيح معنى الآية، ويقوم ببيان الفرق بين القراءات وما يستتبع ذلك من اختلاف في معنى الآية، ثمّ يختار الآية التي يرى أنها تجري والنسق المعنوي للقرآن في مضمار واحد، بحيث تحفظ على الأسلوب القرآني جماله وقوة معناه، ﴿وَقَالُوا أَئِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَئِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُم بِلِقَاء رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾[السجدة10] وقرئ: أئنّا وأنّا على الاستفهام، وقرأ علي وابن عباس – رضي الله عنهما - : ضلِلنا: بكسر اللام، وقرأ الحسن – رضي الله عنه - : صللنا من صلّ اللّحم إذا أنتن[1].

وفي الآية السادسة والثلاثين من سورة طه، يعرض إلى الاختلافات الطفيفة بين القراءات ومدلولها، ففي الآية ﴿قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ الرَّسُولِ﴾[طه96] قرئ: (بصِرت بما لم يبصِروا به): بالكسر، والمعنى: علمت ما لم تعلموه، وفطنت ما لم تفطنوا له، قرأ الحسن: (قُبضة) بضم القاف، وهي اسم المقبوض كالغُرفة والمُضغة (...) وقرأ أيضا: فقبصت قبصة بالصاد المهملة، فالضاد: بجمع الكف، والصاد: بأطراف الأصابع، ونحوهما: الخضم والقضم: الخاء بجمع الفم، والقاف: بمقدمه"[2].

وعرف عنه تسخير القراءات لغرض يخدم معتقده ألمعتزلي دون هوادة، فلما احتجت المعتزلة على استحالة رؤية الله تعالى بالآية الكريمة ﴿لا تدركه الأبصار﴾، ردّت السنة على أن الرؤية غير الإدراك فاحتجوا هم بدورهم بهذه الآية ﴿فَلَمَّا تَرَاءى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾[الشعراء61] على أنّ الإدراك في قول أتباع موسى (إنا لمدركون) غير معنى الرؤية، فهو بمعنى اللحاق، فتتكر الزمخشري لهذا المعنى ولهذا اللفظ في هذا الموضع من الآية، بتبنّي القراءة التي ترفع عنه الحرج دفعة واحدة إذ يكفيه

---

[1] ينظر: الكشاف، ج5، ص30

[2] ينظر: الكشاف، ج4، ص106

أن يثبت تداول هذه القراءة حتى يدحض حجة فرقة السنة، فيقول عن قراءة وهي التي تساعده على تجاوز المأزق: وقرئ: إنّا لمدَّرِكون، بتشديد الدال وكسر الراء، من ادّرك الشيء إذا تتابع ففني، ومنه قوله: ﴿بل ادّارك علمهم في الآخرة﴾[النمل66]، والمعنى: إنّا لمتتابعون في الهلاك على أيديهم، حتى لا يبقى منّا أحد[1].

فنزوعه إلى إيراد أوجه القراءات لم يكن ترفا منه أو إطنابا، لكن له في الغالب دلالة الانتصار للمذهب الاعتزالي بإعلاء وتقديم القراءة التي من شأنها المحافظة على التصور الاعتزالي لتوالد معاني الآيات القرآنية.

8. اعتمد في تفسيره كباقي التفاسير على الأحاديث الضعيفة والقصص الإسرائيلية، وأورد حتى أحاديث موضوعة في باب فضائل السور، تقريبا في كلّ ختام تفسير أيّ سورة.

كاستشهاده بقول الرسول (ص) في فضل سورة آل عمران: «من قرأ سورة آل عمران أعطي بكل آية منها أمانا على جسر جهنّم»[2].

9. تبنّى طريقة تعليمية في عرض أفكاره، لتسهيل استيعابها وتقبلها القبول الحسن، لأنّ طبع الإنسان ينفر من التعقيد والصعب، ويميل إلى البسيط الجاهز، فالزمخشري لم يكن نخبويا في خطابه ولا في طريقة نقده أو عرضه، يحاول دوما أن ينطلق ممّا هو متعارف ومتفق عليه، ثم يبني عليه إثباتاته.

10. جعل الآيات القرآنية الموافق ظاهرها لمذهب الاعتزال محكمة وبالتالي تعامل معها في حدود حرفيتها وإثبات جدارتها دون البعيد منها، والمخالِفة لأصول الاعتزال متشابهة ومن ثَمَّ وجب إيجاد الوجه الذي تحتمله الآية ويكون مناسبا لمقتضى آراء الاعتزال، "وهذا النحو في التفسير هو ما يعرف بالتأويل"[3].

---

[1] ينظر: الكشاف، ج4، ص395

[2] الكشاف، ج1، ص684 (أخرجه ابن الجوزي في الموضوعات: ينظر: المحقق، هامش الكشاف، نفس الصفحة)

[3] مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ص107

هذا في العموم هو المنهج الذي اتكأ عليه الزمخشري في تفسيره، وهو منهج كما يتضح من العرض السابق أنّه استقصائي لكل دلالة تستفزه، ولكل حكم فقهيّ يستخلصه، ولكلّ مسألة أو قضية لغوية أو نحوية أو بلاغية يتنبّه إليها فيحاول الفصل فيها.

٢) الأبعاد التداولية لمنهج الزمخشري

حين نستحضر الخلفيات التي تقوم عليها اجتهادات أصحاب الفرق ومؤلفاتهم ومقولاتهم وخطاباتهم، وحجم الردود المفترضة، على هذه الأخيرة كلّها، الصادرة عن الخصوم المفترضين لا يمكن بحال أن نحكم بعفويتها.

لذلك من المناسب أن نقدر بعض الأبعاد التداولية الغائية للنقاط التي ذكرناها سابقا والتي تشكّل في كلّيتها منهج الزمخشري في تفسيره، في طرح مبسّط، تمهيدا للتفصيل فيها فيما يأتي من البحث. مسلّمين منذ البداية أنّها خادمة للمشروع المذهبي للزمخشري.

وحتى لا نتكلّف تحميل الزمخشري غايات مستبعدة من منهجه، نعرض فقط القريبة إلى شخصيته وإلى التي تتناغم ومقاصد أصحاب الفرق في مثل هكذا خطابات، وهي:

1- أبعاد تنوّع المعارف

إنّ الكشاف مثقل بالاستطرادات والمعارف المختلفة، من فقه و لغة ونحو وبلاغة وعلم القراءات وعلم الناسخ والمنسوخ، ومن قصص وأحاديث، إضافة إلى التعليقات والتمحيصات العقلية. هذه كلّها تشغل حيّزا معتبرا في هذا التفسير.

وقد يعترض البعض بأنّ هذه ليست بدعة يختص بها، فكلّ تفسير يحتوي هذه المشارب المعرفية لأنّها تمتتزج بقضايا دلالات الآيات.

الزمخشري حين تطرق إلى هذه المعارف فقد أطنب، وذكر منها أكثر ممّا يحتاج إليه لكشف الدلالة، فقد كان يعرّف وينظّر وينقد، وينتقل من مجال إلى مجال بسلاسة تامّة.

من هنا أمكن استنباط أبعـــاد غائيـــة مهمـــّة لهذا الزخم المعرفي، تتصل بالكشّاف وصاحبه:

- **الأولـــى:**

تقديم شخصيته العلميـــة

تعود إلى سعي الزمخشري إلى فرض ذاته العلمية بين أقرانه وخصومه، من خلال إثبات تبحّره في العلوم وتفسحه في كلّ معرفة. فلا يكفي التوقف في حدود غرض إجلاء الدلالة، فهذا قد يكون متاحا للمفسرين العاديين، أمّا مثله الّذي سخّر حياته للعلم[1]، وألّف ودرّس في علوم عصره جلّها، يجب أن تظهر تلك الإضافة على أولئك، والتي تعكس هذه الإضافة إضافة مماثلة في الشأن والقدر والتمكّن.

- **الثانيـــة:**

استقطاب المتخصصين

تتمثّل في سعيه لاستقطاب المهتمّين بهذه المجالات المعرفية، فمقام الأستاذية التي تخوّله له إمكانياته، يجب أن يراعى لها حكم الكمّ (في أحكام المحادثة)، لأنّ باستطاعته إعطاء قدر وافر من المعلومات تخص المسائل التي يصادفها، والإيجاز في ذلك قد يوهم بالتقصير.

كل مجال معرفي موجود في تفسيره يعدّ أستاذا فيه، فهو لم يحصر دوره في تفسيره في المعنى الحرفي للمفسر، بل هو مفسّر وأستاذ في كلّ علم متّصل بالتفسير، لذلك نجده يقدّم التفاصيل ويبسط ويحاور، ويتدرج في تناول المسائل، وهكذا.

فما من متلق لخطابه إلا ويلفي ميولاته واهتماماته في علوم العربية فيه، شبيه أيّ كتاب متخصص في المجال، أو لنقل أنّ الزمخشري أراد من تفسيره أن يكون كتابا جامعا لمجموعة من الكتب المتخصّصة.

---

[1] لم يتزوّج حتى، يقول في ديوانه: وحسبي تصانيفي وحسبي رواتها   بنينٌ بهم سيقت إليّ مطالبي
ينظر: أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، ص ص96-98

- **الثالثـــة:**

توسيع مجـــال تحركـــه:

ففي خضمّ عرض الزمخشري لهذه المسائل المتشعبة والمتداخلة في آن، يخلق فضاء أوسع وأرحب في تناول القضايا وتقديمها وتأخيرها.

فالدلالة والمقاصد في التفسير هي المستهدفة بالكشف، وطرق استنباط هذه الدلالات تتعدّد، فلو قارنا بين تفسيرات لُغوي وليكن "أبا عبيدة"، وبين تفسيرات نحويّ وليكن "الفراء" لوجدنا اختلافات ولو طفيفة بينها، لأنّ لكلٍّ منهما أدواته ووجه تناوله للآيات.

ونحن نعلم أنّ الزمخشري لغوي ونحوي وبلاغي وذو نزعة عقلية، يمكنه أن يتناول الآيات القرآنية بطرق مختلفة، إمّا بلاغيا أو نحويا أو غيرهما أو جمعا بين الكلّ. فالزمخشري يكون بهذا أكثر تحرر لكثرة الأدوات الإجرائية التي وضعها بين يديه لإصابة دلالات الآيات ومعانيها.

- **الـــرابعـــة:**

صرف الأذهان عن مواطن اعتزالياته

وفي ظلّ التراكم والزخم المعرفي الذي يتميز به الكشاف، يجد ذلك الزمخشري عاملا مساعدا جدا في التغطية على آرائه الاعتزالية وجعلها تعمل في الخفاء.

فتحصيل المعرفة والفائدة من تفسير الكشاف لا يخلو من تسرب مكونات اعتزالية إليها، وتعدّ هذه الميزة في خطاب الزمخشري من أقوى أسلحته في بثّ الاعتزال في وعي ولاوعي متلقيه.

لأنّ من طبع الإنسان أنّه يتلهّى ببعض الدقائق على حساب أخرى، ويكاد يكون من المحال أن يتفطّن إلى الدقائق الكثيرة كلّها.

- **الخامســة:**

الإعراب عن بذل المستطاع

قبل هذا يجب أن نعرف أنّ الدافع من وراء تأليف الزمخشري لتفسير الكشاف هو الامتثـــال لطلب إخـــوانه من أهل العدل والتوحـــيد، الذين أصروا عليه إلا ذلك، ففعل.

من هنا نخلص إلى أنّ الزمخشري في تنويعه لهذه المعارف، والحرص المفرط الذي بدا منه في معالجة الآية من كلّ جوانبها الممكنة لم يكن في جزء منه إلا استشعارا بالمسؤولية التي ألقيت على عاتقه من طرف إخوانه.

لم يشأ الزمخشري أن يُتهم بالتقصير أو الخذلان، فأخذ يقلب الآية على وجوهها النحوية والبلاغية والعقلية، ويستنجد بالقراءات ويعلق على الأحكام الفقهية إلى غير ذلك ممّا كان ذريعة الزمخشري أمام ضميره وأمام إخوانه الذين وضعوا فيه الأمل الكبير حتى يثبّت لآيات القرآن دلالات لا تخرج عن قواعـــد الاعتزال بل تخدمها.

2- كسب تعاطف الخصوم

عن طريق عقد هدنة معهم ببعض المعارف إلى حين، فعرضه لـِ:

- التعاريف اللغوية والاستشهادات الشعرية
- والمسائل الفقهية
- والاعتماد على النقل في بعض المرات
- وتقديم معلومات متعارف عليها

وكلّ هذا ممّا لا يخلق حساسية لدى الطرف الآخر الذي يتنازل حينها بعض الشيء عن الأحكام المسبقة السلبية حوله، وتخف حدة النّقد إزاءه.

ومن هذه الوضعية للخصم يحاول الزمخشري أن يستدرجه باقتراح مناقشة بينهما عن طريق السؤال والجواب، ليوهم الخصم مشاركته في استخلاص المعارف.

أقل شيء قد يكسبه الزمخشري من خصومه من منهجه أن ينصفوه في المواطن التي استهدفهم فيها، وخلق حاجة لديهم إليه. والدليل أنّ الأئمّة من أهل الفرق الأخرى يشيدون به، كما يشهد له الخصم قبل الصاحب بأنّ تفسيره عمدة التفاسير التي أجْلت جانب الإعجاز البياني في القرآن.

3- تأويل المتشابهات وفق أصول الاعتزال

جعل المحكمات من الآيات أصلا والمتشابهات فرعا، ينمّ عن نيّة مسبقة من الزمخشري لتصنيف الآيات القرآنية؛

* فما وافق مقولات المعتزلة يعتدّ به محكما وهو الأصل

* وما خالف تلك المقولات يوضع في صنف المتشابهات وتكون الفرع

وهذا الصنيع يقوم على الرأي المحض، وما دام عرف الأصل والفرع، بقي أن نعرف علاقة الأصل بالفرع، هذه العلاقة تقوم على حمل الفرع على الأصل، أو بتعبير أدق، تفهم الآيات المتشابهات على ضوء المحكمات.

الفصل الثانـي

"مصادر إنتاج الدّلالة في الكشاف"

1. دلالـــــة المواضعـــة:

1. 1- الدّلالـــــة النّحويـــة

1. 2- الدّلالـــــة اللّغويـــة

2. الدّلالـــــة العقلية والبرهانية

3. الدّلالـــــة القصديـــة

4. الدّلالـــــة الاقتضائيـــة

5. تكـــــامــل الـــدّلالات

نقصد بمصادر إنتاج الدلالات التي اعتمدها الزمخشري في تفسير الكشاف تلك الينابيع الدلالية التي تعطيه مجاريها إمكانيات التصرف في توجيهها، وتسويغ الدلالة المناسبة لما يراه. وتمثل هذه الينابيع كل مجال معرفي بمقدورنا به الكشف عن جانب أو جوانب من دلالات الآيات المؤوّلة.

نحن نتحدّث عن الآيات المتشابهة التي تحيل إلى تعدد أوجه معانيها، وعن التأويل الذي يستمد دوره من كينونتها الدلالية المتعددة، ويفترض أنّ لكل وجه وجها معرفيا مصاحبا يعطيه الشرعية، والمفسر يختار من بينها الأنسب لتشريع دلالته.

إنّنا لو أردنا أن نصنّف أنواع الدلالات التي وردت في تأويلات الزمخشري نسبة إلى مصادرها ومجالها المعرفي المحدّد لها لوجدناها تتركز في أربع دلالات رئيسة:

- دلالة المواضعة التي تضمّ كلا من الدلالة اللغوية والنحوية؛

- والدلالة القصدية نسبة إلى قصد الله تعالى وتدخل تحتها الدلالة المستنبطة من تأويل المجاز؛

- والدلالة العقلية نسبة إلى اعتماد العقل في إلغاء وتزكية الدلالات؛

- والدلالة الإقتضائية نسبة إلى ما تقتضيه حكمة أفعال الله، وحسب ما تمليه الأصول الاعتزالية.

1. دلالـــة المـــواضعة

يحتل مفهوم المواضعة مكانة مركزية في عرف التبادل اللغوي، فهو سبيل تحقيق التفاعل الايجابي بين الأفراد، فمهما اختلفت السياقات وتباينت فإنّ اللغة تستخدم لإصابة أغراض ومعاني، وحتى يمكن تحقق ذلك وجب أن يستند ذلك الاستخدام إلى عرف واصطلاح يجمع بين المتواصلين بهذه اللغة حتى تقع الغاية المرجوة المجملة: "بالإفادة"، وعن ذلك يتحدث القاضي عبد الجبار فيقول: "... إنّ الكلام إنّما يحصل مفيدا بالمواضعة

لا لأمر يرجع إلى جنسه ووجوده وسائر أحواله، لأنّ وقوع الفائدة به يتبع المواضعة، والعلم بها يحصل بحصولها ويرتفع بارتفاعها.."[1].

والتواضع والاصطلاح في اللغة هو سر توحد الجماعة في لغة واحدة، وتشتمل هذه المواضعة على معاني الوحدات اللسانية وقواعد وقوانين تركيبها واستعمالها في الكلام. والدلالة التي تستقى من المواضعة لا تقتصر على لمّ معاني الوحدات اللّغوية، بل من وظائفها النّحوية أيضا.

- الدّلالــة النّحويــة:

إنّ للوظيفة النّحوية بعدا دلاليا، فالوظائف النحوية تنطلق في الواقع من التحديدات الدلالية لوحدات التركيب، فالفاعل هو الذي قام بالفعل، والمفعول به هو ما وقع عليه الفعل وهكذا. "وجملة القول أنّه في مجال التأويل لا شيء نبدأ منه غير اللغة، ولا شيء ننتهي إليه غير اللغة، وما من شيء موضوعي أو ذاتي نبتغيه إلاّ هو كامن في اللغة وينبغي أن يُلتمس في اللغة"[2].

فإعراب الواو مثلا: هل هو للعطف أم للاستئناف في الآية السابعة من آل عمران ﴿..مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ فقط يوجّه دلالة الآية بالكل.

فقد اعتبره الزمخشري حرف عطف، فأصبح المعنى: لا يهتدي إلى تأويله الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله وعباده الذين رسخوا في العلم، وتصبح الجملة الفعلية (يقولون) حالاً من الراسخين[3]، فالمتشابه إذاً ممّا يعلم تأويله، وهذا المعنى هو الذي أراد إيصاله لأنّه هو نفسه خاض في المتشابه لاعتقاده بذلك.

---

[1] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج7، تقويم: إبراهيم الأبياري، القاهرة، 1961، ص101، نقلا عن: هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ص64

[2] عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى جـادامير"، ط1، رؤيـة للنـشر والتوزيع، 2007، ص297

[3] الكشاف، ج1، ص529

وفي الآية الكريمة: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً﴾[الأنعام25]، ما هي دلالة ورود الله فاعلا في جعل الأكنّة على قلوبهم؟ وهو منزّه عن الظلم وعن فعل القبيح؟

إنّ "وجه إسناد الفعل إلى ذاته وهو قوله (إنّا جعلنا) للدلالة على أنّه أمر ثابت فيهم لا يزول عنهم"[1]، والمعنى أنّ إسناد الفعل "وجعلنا" لله يحمل معنى الثبات والديمومة، ليس إلاّ.

وأيضا في معنى التنزيه اقترح وجها نحويا لتأويل الآية: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الأَرْضَ مِن بَعْدِ أَهْلِهَا أَن لَّوْ نَشَاء أَصَبْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَسْمَعُونَ﴾[الأعراف100]، "فإن قلت بِمَ تعلق قوله تعالى: (ونطبع على قلوبهم)؟ قلت فيه أوجه: أن يكون معطوفا على ما دلّ عليه معنى (أولم يهدِ)، كأنّه قيل: يغفلون عن الهداية، ونطبع على قلوبهم"[2].

وقد أقر بالطبع من الله بعد أن افترض من هؤلاء الذين وقع على قلبهم الطبع الغفلة، لأنّ الله يخذل الغافلين الذين لا تجدي معهم ألطافه وهذا معتقد المعتزلة، ومن هذا الوجه أجاز عطف الثانية على الأولى.

ومن معتقدهم أنّ رؤية الله مستحيلة، لذلك فإنّ "لن" في الآية التي فيها الله سبحانه وتعالى ﴿قَالَ لَن تَرَانِي وَلَـكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾[الأعراف143] لموسى حين طلب منه رؤيته، وظيفتها "هي تأكيد النفي الذي تعطيه (لا)، وذلك أنّ (لا) تنفي المستقبل، تقول: لا أفعل غدا، فإذا أكدت نفيها، قلت: لن أفعل غدا"[3]، راميًا إلى أنّ صلاحية نفي الرؤية في الآية بِلن قائمة حتى في الآخرة.

وفي باب تحقيق الدلالة المُرادة أيضا، يقدِّر الكلام ويستنبط المضمر نحويا، مثلما فعل في الآية السابقة في جملة (أرني أنظر إليك) التي خوطب بها الله، باعتبار "ثاني مفعولي أرني محذوف، تقديره: أرني نفسك أنظر إليك، ليستقيم المعنى على: اجعلني

---

[1] الكشاف، ج2، ص334

[2] الكشاف، ج2، ص480-481

[3] الكشاف، ج2، ص504

متمكنا من رؤيتك بأن تتجلى لي فأنظر إليك وأراك[1]. وهكذا يتخذ الوظيفة النّحوية مدخله لتثبيت الدلالة أو توجيهها الوجهة التي تخدمه.

وكان الزمخشري ينقد القراءات من مداخل نحوية، وبتعبير أفصح كان يرد القراءة التي لا تتناغم مع المعنى الذي يتصوره بتبريرات نحوية، وكل قراءة لا تخضع للقاعدة النحوية المضطردة عنده فهي مردودة، كالتي رفضها لابن عامر وعاب عليه فيها أمورا نكتشفها في تفسيره للآية: ﴿وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلاَدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُواْ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاء اللّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُون﴾[الأنعام137]: "وأمّا قراءة ابن عامر: (قتلُ أولادَهم شركائِهم) برفع القتل ونصب الأولاد، وجر الشركاء على إضافة القتل إلى الشركاء، والفصل بينهما بغير ظرف، فشيء لو كان في الضرورات وهو الشعر لكان سمجا مردودا، كما سمج وُردّ:

.... زجّ القلوصَ أبو مزاده

فكيف به في الكلام المنثور، فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمه وجزالته"[2].

وأحيانا يصدر أحكاما نحوية على المقاس، فعبارة: "وما هم بخارجين من النّار" من الآية: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُواْ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّؤُواْ مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾[البقرة167] تريد الذين "هم بمنزلته في قوله:

هم يفرشون اللِّبد كلّ طِمرّة ....

في دلالته على قوّة أمرهم فيما أسند إليهم، لا على الاختصاص"[3]؛ يريد بذلك أنّ يشمل الحكم كلّ العصاة والكفار.

ويعلّق على تأويله هذا ابن المنير بأنّه ادّعى ذلك لمّا أحس أنّ دلالة الآية جارية على معتقد أهل السنة، وهو أنّ العاصي لا يخلد في النّار، لأنّ مثل هذا النظم يقتضي الاختصاص والحصر لغة، وقد قال – الزمخشري - في قوله: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ

---

[1] الكشاف، ج2، ص502

[2] الكشاف، ج2، ص401

[3] الكشاف، ج1، ص355

الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ﴾[الأنبياء21] أنّ معناه: لا ينشر إلا هم، على الحصر، وكذلك يقول في قوله: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾[النمل3] أنّ معناه الحصر، فإذا ابتنى الأمر على ذلك لزم حصر نفي الخروج من النار في هؤلاء الكفار دون غيرهم من الموحِّدين[1].

- الدّلالــــة اللّغويـــة:

أمّا التحديدات اللغوية للكلمة أو العبارة في الكشاف فهي تمهيد لمقاربة المعنى الاصطلاحي أو السياقي لها، لأنّ المعنى المعجمي هو أصل الوضع وبداية استعمال الوحدة اللغوية، والانزياح عن الوضع في الاستعمال لا يكون إلا بأمارة أو داعٍ يستدعيه السياق، رغم ذلك لا يمكنه أن يخرج كلّية عن الأصل وإلاّ انتقل إلى حقل معجمي جديد واصطلاح مبتكر.

وقد تضمّن تأويل الزمخشري عدّة تعريفات وتحديدات لغوية للألفاظ، تمهيدا لتناول دلالتها التي تكتسبها في سياق الآية، مثلما حدّد لفظة "أرني" بـــ: "بصِّرني"[2] في الآية (260) من سورة البقرة، و"البصر: هو الجوهر اللطيف الذي ركّبه الله في حاسة النظر، به تدرك المبصرات"[3].

وبصر بمعنى رأى، أي أنّ إدراك المبصرات هو نفسه معنى رؤيتها، فالمعنى في تحديداته يتجه نفس الوجهة، لغرض إثبات أنّ الرؤية هي فعل البصر، ليستنبط دلالة مقولة المعتزلة باستحالة رؤية الله من الآية الكريمة: ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[الأنعام103]، ونفي الإدراك بالبصر هو نفي لوقوع الرؤية عليه.

كما نجد له تعاريف بريئة، على الأقل في حدود انتباهنا، كشأن لفظة وسوس، يقول: "وسوس: إذا تكلم كلاما خفيا يكرره، ومنه وسوس الحلي، وهو فعل غير متعدٍ، كَوَلوَلت المرأة ووعوَع الذئب، ورجل موسوس بكسر الواو ولا يقال موسوس بالفتح، ولكن

---

[1] ينظر: الانتصاف على الكشاف، على هامش الكشاف، ج1، ص355

[2] الكشاف، ج1، ص492

[3] الكشاف، ج2، ص382

موسوس له وموسوس إليه (...) ومعنى وسوس له: فعل الوسوسة لأجله، ووسوس إليه: ألقاها إليه"[1].

ولقد كان الشعر بالنّسبة للعرب ديوانهم الذي يعودون إليه لفهم وتأويل الخطابات الأدبية أو الدينية، وكان ابن عباس يُسأل عن الشيء من القرآن فيقول: «فيه كذا وكذا، أما سمعتم الشاعر يقول كذا وكذا»، وكان يقول: «إذا أعياكم تفسير آية من كتاب الله فاطلبوه في الشعر، فإنّه ديوان العرب»[2]، وهي الرخصة التي كان يبحث عنها الزمخشري ومن كان ينهج منهجه في التفسير، لذلك استشهد كما فعل المفسرون من قبله بالشعر للكشف عن دلالات الألفاظ والعبارات، وتميز في كونه لم يتقيد بعصر ولا بمكانة الشاعر.

والجدير بالتنبيه أنّ الزمخشري في الكشاف نادرا ما يستشهد بالبيت الشعري أو بالأبيات، لتوضيح معنى لفظة، فقد كان يعرفها التعريف المعجمي على سجيته من غير الاستنجاد بالشعر.

وإن فعل واستشهد بالشعر فإنّ المطّرد في تفسيره أنّه لا يستدعيه إلاّ لمقاربة معنى عبارة فيه أو أسلوب، بالمعنى الذي ارتضاه في جزء من الآية أو كلها، كحديثه مثلا عن أسلوب التمثيل بأنّ بابه واسع في كلام العرب مستشهدا بقول الشاعر[3]:[من الرجز]

إذ قالت الأنســـاع للبطن: ألحقي

فهو يستشهد بالشعر لا لمقاربة معنى ولكن لتأصيل أسلوب زعمه في القرآن الكريم من كلام العرب، حتى يجيز عرض فهمه لأسلوب الآية قياسا على جدارته ومقدرته على فهم أساليب كلام العرب، فالمعنى اللغوي يتكفل بتحديده دون سند، أما المجازات والعدولات فيستنجد بالاستشهاد، كما استدل في معنى الشراء في الآية: ﴿وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾[البقرة41] بقول الشاعر:[من الطويل]

....   فإنّي شريت الحِلم بعدك بالجهل

---

[1] الكشاف، ج2، ص431

[2] مقدمة شرح التبريزي للحماسة، ج1، ص3، نقلا عن: أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، ص195

[3] الكشاف، ج2، ص530

ومن دلائل قدرة الزمخشري على التصرف في إسناد المعاني لألفاظ وتراكيب آياته، أنّه كان يستشهد بشعر من نظمه، دون أن ينسبه إليه[1]، كهذه الأبيات متأمّلا في قدرة الله:[من الكامل]

يا من يرى مدَّ البعوض جناحَها   في ظلمة اللّيل البهيم الألْيَـــلِ
ويرى عروق نياطِها في نحرها   والمخَّ في تلك العظام النّحَّـــلِ
اغفر لعبد تاب من فرَطـــــاته   ما كان منه في الزَّمـــان الأوَّلِ

2. الدلالة العقليـــة والبرهانية

البرهان أو الدلالة العقلية مصدرهما مشترك وهو العقل، والتفكير العقلي المنظم يقوم على أسس متفق عليها عند ذوي العقول السوية، هذه الأسس هي التي تعطي المـــصداقية اللازمة للقول أو القضية لغرض تصديقها وحملها على الاعتقـــاد، ولا يمكـــن للعقـــل أن يشتغل بغير معالم وقوانين تحكم طرق اشتغاله، وبالنسبة للمعتزلة فإنّ العقل أصدق مـــن الحواس في توليد المعرفة، الأمر الذي جعلهم متعلقين بالدليل العقلي، لإثبات مقـــولاتهم، وفي تأويل القرآن كما تجلّى ذلك في تأويلات الزمخشري، والحق "أنّ التأويـــل احتمـــال عقلي لا وضع لغوي، إذ هو صرف لما يقضي به منطق اللغة"[2] بما يقضي بـــه منطـــق العقل.

فالاستدلال أو طلب الدليل مسلك متحري الحقيقة، والإتّباع الأعمى "والتقليد ليس بطريق العلم"[3]. وفي موضوع تأويل القرآن يقول القاضي عبد الجبار:«فأمّا إذا كان المحكم والمتشابه واردين في التوحيد والعدل فلابد من بنائهما على أدلّة العقول»[4].

---

[1] ينظر: أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، ص199

[2] فتحي الدريني، أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي، ص209

[3] الكشاف، ج2، ص437

[4] القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ص7

من مقولات المعتزلة نفي وقوع الشفاعة للعصاة، فهل هناك دليل يستنبط مثلا من الآية: ﴿وَاتَّقُواْ يَوْماً لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ﴾[البقرة48]؟

يجيب الزمخشري: "نعم، لأنّه:

1- نفى أن تقضي نفس حقا أخلّت به من فعل أو ترك؛

2- ثمّ نفى أن يقبل منها شفاعة شفيع؛

النتيجـــة ⇐ فعُلم أنّها لا تُقبل للعصاة"[1].

وببعض المقدّمات حول موضوع رؤية الله يتبين لنا وجه الحقيقة فيه:

- إنّ الله لا يكون في جهة
- والرؤية لا تقع إلا إذا كان المرئي في جهة
- وما لا يكون كذلك محال رؤيته

} لذلك من المحال رؤية الله

ومن استجاز على الله الرؤية فقد جعله من جملة الأجسام أو الأعراض، فرادّوه بعد بيان الحجة ووضوح البرهان[2].

الحكم هو العقل عند الزمخشري، فما يستبعده قبيح بالضرورة، وجب الابتعاد عنه والبحث في خلافه عن المقصود، فقول من قال: ﴿لاَ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ اللّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾[الأنعام50] أتى على مقتضى مدلول العقل، والمعنى: لا

---

[1] الكشاف، ج1، ص266

[2] ينظر: الكشاف، ج1، ص271

أدّعي ما يستبعد في العقول، لأنّ من بين ما يقتضيه العقل عند المعتزلة أنّ منزلة الملائكة أشرف وأرقى من منزلة البشر، فليس بعد الإلهية منزلة أرفع من منزلة الملائكة[1].

وممّا تنكره العقول أيضا مجالسة المستهزئين، ﴿فَلاَ تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى﴾[الأنعام68]، بعد أن ذكرناك قبحها[2]، لأنّ الله عزّ وجلّ ركّب في العقول وأنزل في الكتب ما دلّ غناه وبراءته من مشيئة القبائح، وإرادتها، فمن ادعى وجود القبائح من الكفر والمعاصي بإرادة الله فقد كذّب الله وكتبه ورسله ونبذ أدلّة العقل[3].

دليل العقل مطلقا مقدم على دليل النقل، حتى وإن كان نصا صريحا متفق في صحته فلا ينبغي أن نعفيه من المعالجة العقلية، فما يروى من الحديث: «ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسّه حين يولد، فيستهل صارخا من مسّ الشيطان إيّاه، إلاّ مريم وابنها» فالله أعلم بصحته عند الزمخشري[4].

"فالمسّ: الجنون، ورجل ممسوس، وهذا أيضا من زعماتهم، وأنّ الجنّي يمسه ويختلط عليه عقله، وكذلك جنّ الرجل معناه: ضربته الجنّ، ورأيتهم لهم في الجنّ قصص وأخبار وعجائب، وإنكار ذلك عندهم كإنكار المشاهدات"[5].

ويقف من موضوع السحر وقفة العالم الطبيعي المادي أو الفيزيائي، حين يحاول تفسير موقعة التحدي بين موسى وسحرة فرعون، الذين ﴿سَحَرُواْ أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ قائلا: "روي أنّهم لوّنوا حبالهم وخشبهم وجعلوا فيها ما يوهم الحركة، قيل جعلوا فيها الزئبق"[6].

وما هذا السحر إلا حيلة وتلاعب بأعين جمهور الحضور، لها تفسيرها العلمي المادي.

---

[1] ينظر: الكشاف، ج2، ص348-349

[2] ينظر: الكشاف، ج2، ص360

[3] ينظر: الكشاف، ج2، ص410

[4] ينظر: الكشاف، ج1، ص551-552

[5] الكشاف، ج1، ص506

[6] الكشاف، ج2، ص486

وفي هذه النزعة العقلية المادية عند الزمخشري يقول ابن المنير: "معتقد المعتزلة إنكار وجود السحر والشياطين والجن في خبط طويل لهم"[1].

وفي كلّ الأحوال لم تغب اللمسة العقلية عند الزمخشري في تراتبية الدلائل واستدراجاته لبلوغ المعنى المسطّر، ففي كل مرة يدفع إلى تتبع املاءات العقل، "فكيف أرجف [الله] الجبل بطالبها وجعله دكًا، وكيف أصعقهم، ولم يخل كليمه من نفيان ذلك، مبالغة على إعظام الأمر، وكيف سبّح ربّه ملتجئا إليه، وتاب من إجراء تلك الكلمة على لسانه، وقال: أنا أوّل المسلمين"[2].

والانتقال من صورة إلى صورة حسب هذا التوالد يرافقه في العقل توالد في الدلائل وقوّة في تداعيها تؤدي إلى نتيجة لا يرفضها العقل بل تتبادر إليه هي رؤية الله ليس لها أصل عقلي، وبالتالي فإنّ طلب سيدنا موسى مبالغ فيه.

3. الدلالـــة القصـــدية

القصد هو لبّ مسألة التواصل، حتى في القرآن الكريم، فهو كلام الله يتضمّن مقاصده التي يريد إبلاغها عباده. وعوّدنا عرف استعمال اللغة أنّه لا يحتكم بالمطلق إلى المواضعة، ففي كثير من الأحيان تأتي مقاصد المخاطِب غير معبّر عنها بحرفية المواضعة.

فيضطر المتلقّي إلى الاستنجاد بقرائن سياقية وعقلية وبلاغية وبظروف الإنتاج لاستنباط الدلالة المقصودة.

أنكر بعض أئمّة الظاهر مفهوم المجاز في القرآن الكريم، وحتى في اللغة[3]، ليس إنكارا لكينونته في الواقع، ولكنّه إنكار نابع عن استنكارهم لطريقة تسخيره واستغلاله من قِبل المتكلمين وأصحاب الفرق، حين جعلوه وسيلة من بين الوسائل التي تسهل عليهم

---

[1] ابن المنير، الانتصاف من الكشاف، هامش الكشاف، ج2، ص486-487

[2] الكشاف، ج2، ص506

[3] ينظر: ابن تيمية، الإيمان، خرج أحاديثه: ناصر الدين الألباني، ط5، المكتب الإسلامي، بيروت، 1996، ص74

صرف ظاهر النصوص إلى ما يوافق معتقدهم، فيكفي على المتكلم أن يقدم النص على أنه وارد على طريق المجاز ليتكفل بعدها بإصابة المعنى الذي يريده.

ومن غير الإنصاف أن نتصور أنّ استعمال مفهوم المجاز كان بهذا القدر من التلاعب والسلبية التي تفهم من هذه الانطباعات والأحكام، لأنّ آياتٍ في القرآن ظاهر معناها لا يتقبله العقل أو اللغة فيعرف لزوما أنّه غير المقصود، فيتحتم على مفسرها أن يبحث عن المعنى المراد دون تكلف وبدليل.

ولعل الزمخشري خير من يمثّل هذه الطريقة، فقد استوقفته آيات كثيرة من هذا النّمط فاستدعى مفهوم المجاز وما يندرج تحت جنسه من أقسام كالتخييل والتصوير والتمثيل والكناية للتعبير عن تلك الأساليب التي تطرح إشكالات لديه إن هو تمسك بظاهرها وأرادها على طريق الوضع والحقيقة، وهو يستشعر واجب تنزيه الله ممّا يمكن أن يمس كماله.

ويعلم الزمخشري علم اليقين "أنّ الأساليب البيانية العربية من استعارة وكناية وتشبيه – الذي هو أساس وأصل كلّ أسلوب – تستند إلى بنية استدلالية منطقية ترتكز على فكرة اللزوم والاستتباع"[1]، ما يعني أنّ الخروج عن دلالة الوضع إلى الدلالة المجازية يخضع إلى الاستلزام الخطابي الذي يستند عليه التأويل.

يتساءل عن معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار الذي أُسند إلى الله في قوله: ﴿خَتَمَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ﴾[البقرة7]، وهو متعالٍ عن فعل القبيح؟

يجيب بأنّه: "لا ختم ولا تغشية ثمَّ على الحقيقة، وإنّما هو من باب المجاز, ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل، وأما الاستعارة فأن تجعل قلوبهم، لأنّ الحق لا ينفذ فيها ولا يخلص إلى ضمائرها من قبل إعراضهم عنه، واستكبارهم عن قبوله واعتقاده، وأسماعهم لأنّها تمُجُّه وتنبو عن الإصغاء إليه، (...) وأمّا التمثيل فأن تمثل

[1] الأزهري ريحاني، النحو العربي والمنطق الأرسطي "دراسة حفرية"، منشورا اتحاد الكتـــاب الجزائـــريين، الجزائـــر، 2005، ص104

حيث يستنفعوا بها في الأغراض الدينية التي كلفوها، وخلقوا من أجلها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها بالختم والتغطية[1].

ويفصّل في هذه المسألة حتى لا يتهم بالغموض أو التعسف، أو يوهم بالتقصير في توضيح مذهبه الذي ذهبه من أنّ مدار معنى الآية هو المجاز فيقول موضحا ومفصلا: أنّه يجوز أن يستعار الإسناد في نفسه من غير الله لله، فيكون الختم مسندا إلى اسم الله على سبيل المجاز، وهو لغيره حقيقة، تفسير هذا أن للفعل ملابسات شتى، يلابس الفاعل والمفعول به، والمصدر، والزمان والمكان، والمسبّب له، فإسناده إلى الفاعل حقيقة وقد يسند إلى هذه الأشياء على طريق المجاز المسمى استعارة، وذلك لمضاهاتها للفاعل في ملابسة الفعل، كما يضاهي الرجل الأسد في جرأته فيستعار له اسمه، فيقال في المفعول به: عيشة راضية، وماء دافق، وفي عكسه سيل مفعم، وفي المصدر: شعر شاعر، وذيل ذائل، وفي الزمان: نهاره صائم وليله قائم، وفي المكان: طريق سائر ونهر جار، وأهل مكة يقولون: صلى المقام، وفي المسبِّب: بنى الأمير المدينة، فالشيطان هو الفاعل في الحقيقة أو الكافر، إلا أنّ الله سبحانه لما كان هو الذي أقدره ومكنه أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى المسبِّب.[2]

والآية التالية تحمل معنى متصلا مباشرة بالذات الإلهية في علمه وفعله الذي ينزع دوما إلى الأصلح، تقول: ﴿يُخَادِعُونَ اللّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُم وَمَا يَشْعُرُونَ﴾[البقرة9]، "فإن قلت: كيف ذلك ومخادعة الله والمؤمنين لا تصح، لأنّ العالم الذي لا تخفى عليه خافية لا يُخدع، والحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يَخدع، والمؤمنون وإن جاز أن يُخدعوا، لم يجز أن يخدعوا؟

ومن منطلق تنزيه الله تعالى من أمرين في هذه الآية؛ الأول هو إيهام أنّ الله يُخدع والخداع يقع على من لا يعلم وقوعه، والله لا تخفى عليه خافية، والأمر الثاني هو كيف لله الذي لا يفعل القبيح أن يَخدع؟

لذلك قال فيها وجوها، أولها؛ أن يقال كانت صورة صنعهم مع الله، حيث يتظاهرون بالإيمان وهم كافرون، صورة صنع الخادعين، وصورة صنع الله معهم - حيث أمر

---

[1] ينظر: الكشاف، ج1، ص165

[2] ينظر: الكشاف، ج1، ص ص167-168

بإجراء أحكام المسلمين عليهم، وهم عنده في عداد شرار الكفرة وأهل الدرك الأسفل من النّار- صورة صنع الخادع، وكذلك صورة صنع المؤمنين معهم، حيث امتثلوا أمر الله، ممّن يصح خداعه، لأنّ من كان ادعاؤه الإيمان بالله نفاقا لم يكن عارفا بالله إلا بصفاته، ولا أنّ لذاته تعلقا بكل معلوم، ولا أنّه غني عن فعل القبائح، فلم يبعد من مثله تجويز أن يكون الله في زعمه مخدوعا ومصابا بالمكروه من وجه خفي، وتجويز أن يدلس على عباده، ويخدعهم، أو أن يذكر الله تعالى يراد به الرسول (ص) لأنّه خليفته في أرضه والناطق عنه بأوامره ونواهيه مع عباده...[1].

أمّا الآية التي تقول: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُواْ واتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّه خَيْرٌ لَّوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾[البقرة103]، كيف نفهمها في ظل تنزيه الله عن التمني؟ "يجوز أن يكون قوله (ولو أنهم آمنوا) تمنيا، لإيمانهم على سبيل المجاز عن إرادة الله إيمانَهم واختيارهم له، كأنّه قيل: وليتهم آمنوا"[2].

والآية: ﴿وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُواْ إِثْماً وَلَهْمُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[آل عمران178]، كيف يكون ازدياد الإثم علّة للإملاء؟

"لمّا كان في علم الله المحيط بكل شيء أنّهم مزدادون إثما، فكأنّ الإملاء وقع من أجله وسببه على سبيل المجاز".

وكيف لله أن يجعل أكنّة في قلوب الّذين كفروا؟ في الآية الكريمة: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً﴾[الأنعام25]: "الأكنّة على القلوب، والوقر في الآذان، مثل في نبوِّ قلوبهم ومسامعهم، عن قبوله، واعتقاد صحَّته"[3].

وفي الآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾[الأعراف172]، يتعذر المعنى الحرفي على العقل، "ومعنى أخذ ذرياتهم من ظهورهم: إخراجهم من أصلابهم نسلا وإشهادهم على أنفسهم، وقوله: (ألست بربّكم قالوا بلى شهدنا) من باب

[1] ينظر: الكشاف، ج1، ص172-173-174

[2] الكشاف، ج1، ص307

[3] الكشاف، ج2، ص333-334

التمثيل والتخييل، وباب التمثيل واسع في كلام الله تعالى ورسوله عليه السلام وكلام العرب، كقول القائل: [من الرجز]:

.... قالت له ريح الصِّبا قرقار

ومعلوم أنّه لا قول ثَمّ، وإنّما هو تمثيل وتصوير للمعنى[1].

عبَر الزمخشري من المعنى الظاهر الذي يتنافى وأصول مذهبه عن طريق المجاز بمفهومه العام تارة وبالتفصيل في أخرى بتحديد الملابسات والقرائن المعتمدة في توجيهه للدلالة، وعبّر عنه بمفاهيم تندرج تحته كالتمثيل والتصوير والتخييل والاستعارة، وقد اعترض صاحب الانتصاف عليه في اعتماده لفظة التخييل للتعبير عن نوع من المجاز، يقول: "إطلاق التمثيل أحسن، وقد ورد الشرع به، وأمّا إطلاقه التخييل على كلام الله تعالى فمردود، ولم يرد به سمع"[2]، ونجد تبريرا لموقفه هذا مرتبطا بفهمه لمعنى التخييل والتخيّل، يقول: "فإنّ التخيّل إنّما يستعمل في الأباطيل وما ليست له حقيقة صدق"[3].

وممّا لا شك فيه أنّ حكم القيمة هذا يفتقر إلى مسلمات تأسيسية يقوم عليها، وقد أقامه على المعنى السلبي الذي حمّله لهذه اللفظة، لأنّ المجاز في كليته قائم على التصوير والتخييل والتمثيل، التي تمثل قوالب تركيب المعاني وطرق الانتقال من المحسوس إلى المعقول المجرد، ومفهوم التّخييل – كما يرى حازم القرطاجني - لا ينافي اليقين كما ينافيه الظنّ، إذ أنّ الشيء قد يخيّل على ما هو عليه وقد يخيّل على غير ما هو عليه، وفي كل الأحوال التّخييل غير مناقض لواحد من الطرفين: الصّدق والكذب[4].

4. الدّلالـــة الاقتضائيـــة

الاقتضاء كما تقدّم يستخلص من الملفوظ، ومن سماته الثبات، ويعدّ بمثابة الخلفية أو الأرضية التي ينطلق منها تداول المعاني والمعارف بين المخاطِب والمؤوِّل.

---

[1] ينظر: الكشاف، ج2، ص529-530

[2] هامش الكشاف، ج2، ص529

[3] هامش الكشاف، ج1، ص481

[4] ينظر: أبو الحسن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابـــن الخوجـــة، ج2، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت/لبنان، 1986، ص62-63

يفترض المعتزلة وجوبا أن تخضع كامل المتعلقات بالله إلى فحوى الأصول الخمسة؛ من عدل وتوحيد ونزوع أفعاله كلها نحو الأصلح... الخ. من هنا فإنّ كلّ آية تحمل مسألة من المسائل التي عالجتها الأصول إلاّ وتقتضي لزوما في معناها المعنى أو المعاني التي أثبتتها الأصول بعد أن أثبتت هذه الأخيرة بأدلة العقول.

ينطلق الزمخشري في هذا النمط من الدلالة من أحكامه المسبقة حول موضوع الآية، فعندما يكون موضوعها أحد الأصول الخمسة التي يدين بها مذهبه وغابت أوجه الاستنجاد بالدلالات الأخرى التي ذكرنا يطرح رأيه مباشرة، ويستدل عليه بمقتضى ما تنصّ عليه تلك الأصول.

فلأصحاب الفرق بِنْية مسبقة للفهم، أي أنّهم حين يضطلعون بفهم نص أو مادة أو موقف، فهم لا يفهمونه بوعي خالٍ لحظيا يملئونه بالموقف الجاري، بل يفهمونه بكونهم يضمرون توجّها مبدئيا يتعلق بالموقف ويكنّون في أنفسهم طريقة معينة في الرؤية محددة سلفا وبعض التصورات المسبقة[1].

وهذه الدلالات هي الأكثر وإن كانت طرقها متعددة، فكل الدلالات التي يلتمسها الزمخشري للآيات لا تخرج عن دلالات الاقتضاء المذهبي، الذي تمثِّله الأصول الخمسة ومن خلالها الدليل العقلي، فما وجد له وجها دلاليا نحويا أو لغويا أو مجازيا أو عقليا فنعمّت، وإلاّ لا مفر من إطلاق الحكم ومن خلاله الدلالة دون كثير من التبرير، ويتفق معه في هذه الدلالات ذوي الانتماء الاعتزالي، لأنّ تقبل هذه الدلالات مرتبط بعقيدة الشخص في تفصيلات المسائل الاعتقادية، فإذا سلّمنا منذ البداية:

- أنّ الله لا يفعل القبيح، وينزع دائما لفعل الأصلح، ولا يتدخل في أفعال العباد بمقتضى العدل الذي أقره على نفسه:

عرفنا أنّ تأويل قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ اتَّقَواْ فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[البقرة212] لا

[1] ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، ص297

ينسب فعل التزيين هنا لله تعالى وإنّما "المزيِّن هو الشيطان، زيّن لهم الدنيا وحسنها في أعينهم بوساوسه وحبّبها إليهم لا يريدون غيرها"[1].

وقوله: ﴿فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوْ شَاء اللّهُ مَا اقْتَتَلُواْ وَلَـكِنَّ اللّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[البقرة253] لو وقعت مشيئته لكانت مشيئة إلجاء وقسر وليس يعسر عليه ذلك، فهو يفعل ما يريد من الخذلان والعصمة اللذان يعدّان من صلاحيات قدرته المطلقة[2].

وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَآجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ﴾[البقرة258] فكيف جاز أن يؤتي الله الملكَ الكافر؟ "آتاه ما غَلَب به وتسلّط من المال والخدَم والأتباع، وأمّا التغليب والتسليط فلا"[3].

وتأويل قوله: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَـكِنَّ اللّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾[البقرة272]: "لا يجب عليك أن تجعلهم مهديين إلى الانتهاء عمّا نهوا عنه من المنّ والأذى والإنفاق من الخبيث وغير ذلك، وما عليك إلا أن تبلغهم النواهي فحسب، (ولكنّ الله يهدي من يشاء): يلطف بمن يعلم أنّ اللطف ينفع فيه، فينتهي عمّا نهى عنه"[4].

وقوله: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَن يَشَإِ اللّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[الأنعام39] تأويله كما يلي: "(ومن يشأ الله يضلله) أي: يخذله ويخلّه وضلاله لم يلطف به، لأنّه ليس من أهل اللّطف، (ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم) أي: يلطف به لأنّ اللّطف يجدي عليه"[5].

- وأنّ الإيمان اعتقاد وقول وعمل، وأنّ الجزاء لا يكون إلا بما كسبت يد العبد:

عرفنا أنّ تأويل (هدانا لهذا) من الآية: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ وَقَالُواْ الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَـذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلا أَنْ هَدَانَا اللّهُ لَقَدْ

---

[1] الكشاف، ج1، ص420

[2] ينظر: الكشاف، ج1، ص479

[3] الكشاف، ج1، ص489

[4] الكشاف، ج1، ص502

[5] الكشاف، ج2، ص344

جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُواْ أَن تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[الأعراف43] هو: الحمد لله الذي "وفّقنا لموجب هذا الفوز العظيم، وهذا بالإيمان والعمل الصالح"[1].

وقوله: ﴿وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُواْ إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ وَلِيٌّ وَلاَ شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[الأنعام51] يبيّن أنّ هناك من هو مؤمن بالآخرة لكنّه من أصحاب النار، فقوله: (الذين يخافون أن يحشروا) "إمّا قوم داخلون في الإسلام، مقرون بالبعث، إلاّ أنّهم مفرِّطون في العمل (...) وإمّا من أهل الكتاب لأنّهم مقرون بالبعث"[2].

- وأنّ دليل العقل هو حجة الله الأولى على عباده:

عرفنا أن تأويل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُواْ أَن تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[الأعراف43] لا يخرج من معنى أنّ مجيء هذه الرسل "كان لنا لطفا وتنبيها على الاهتداء، فاهتدينا"[3].

فإنّ وظيفتها هو التنبيه على دلائل العقل التي غفل عنها الناس، ولو أصابها كلّ الناس ما زاغ أحد عن الحق.

- وأنّ العاصي ليس له الجنّة إلا بعد التوبة، والشفاعة زيادة في الفضل لا غير:

أوّلنا قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَمِلُواْ السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُواْ مِن بَعْدِهَا وَآمَنُواْ إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[الأعراف153] بأنّه يتضمّن حكما عاما مفاده أنّ الله يغفر ذنوب المسيئين إذا تابوا مهما عظمت ذنوبهم، "ولكن لابدّ من حفظ الشريطة وهي وجوب التوبة والإنابة، وما وراءه طمع فارغ وأشعبية باردة لا يلتفت إليها حازم"[4].

وتُؤوّل الآية: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَّ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خُلَّةٌ وَلاَ شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[البقرة254] حسب المعنى التالي: "فإن

---

[1] الكشاف، ج2، ص443
[2] الكشاف، ج2، ص349
[3] الكشاف، ج2، ص444
[4] الكشاف، ج2، ص513

أردتم أن يحطّ عنكم ما في ذمّتكم من الواجب، لم تجدوا شفيعا يشفع لكم في حطّ الواجبات، لأنّ الشفاعة ثمّة في زيادة الفضل لا غير"[1]، وليس حقا كما يظنّ البعض.

- وأنّ الله ومن مقتضى التوحيد لا ينبغي أن نعتبره ممّا يدرك بالرؤية الحسِّية:

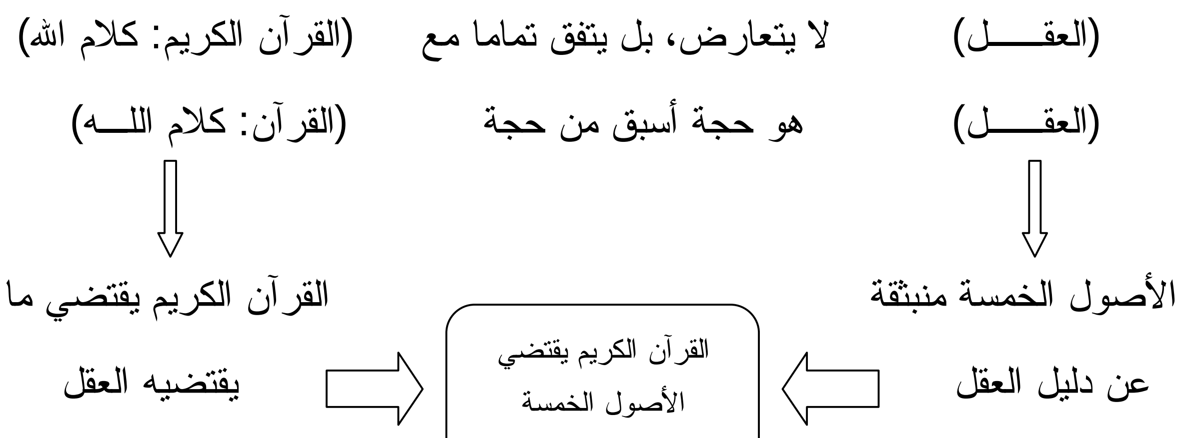
فإنّ نبي الله موسى استغفر الله، لاستعظامه أمر طلبه، بعدما أحسّ أنّه لم ينزِّهه حق التنزيه الذي يقتضيه توحيده حين طلب رؤيته[2].

- وأنّ من مقتضى التوحيد كذلك تنزيه الله عن كل شبه بينه وبين الحوادث:

فالفعل الذي نعرف كيفية صدوره عن البشر، إن أثبتناه للّه فبغير جارحة محسوسة نعلمها ونتصورها، أوّلنا كلام الله لموسى بأنّه بغير واسطة، أي بغير آلة نطق[3].

إنّ دلالة الاقتضاء التي رافقت الزمخشري في محاولاته لتحديد دلالات على مقاس ما يعتقده ويؤمن به، وتتميز هذه الدلالات بسهولة التفطن إليها لطبيعتها المباشرة، وصراحة الزمخشري في التعبير عنها وإيثارها على غيرها ممّا هو عند الفرق الأخرى.

ويمكن أن نمثّل لصنيع الزمخشري في استنباط هذه الدلالات بالخطاطة التالية:



---

[1] الكشاف، ج1، ص479-480

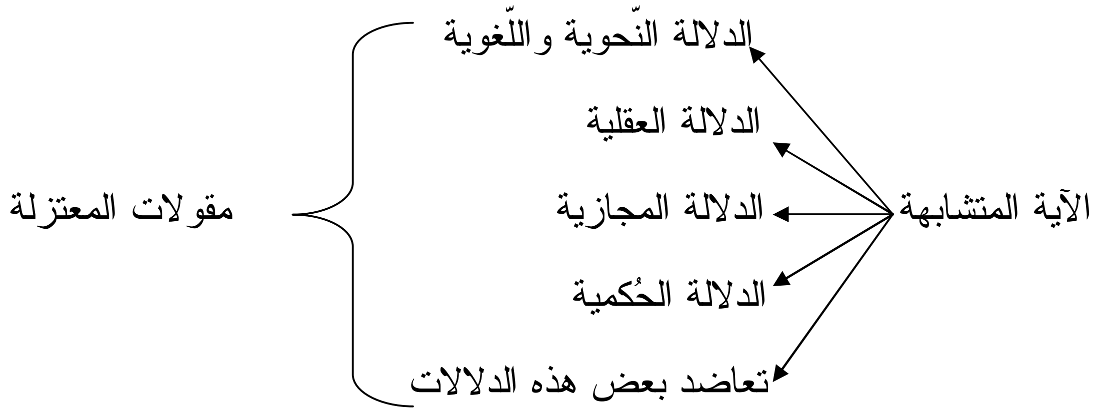
[2] ينظر: الكشاف، ج2، ص506

[3] ينظر: الكشاف، ج2، ص501

5. تكامـــل الـــدّلالات:

على العموم يشرع الزمخشري في معالجة الآيات عن طريق الدلالة اللغوية والنحوية أو البرهانية لينتهي بها إلى تخريجات بالدلالتين الأخريين، فالآية الكريمة ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مّا﴾[البقرة26]، التي تسند الحياء لله تعالى تأويلها مرهون بمعرفة معنى الحياء وكيفية وقوعه من الله سبحانه، ويعرفه الزمخشري بمعناه المعروف الذي يقع على الإنسان، وهو تغيّر وانكسار سببه التخوف ممّا يعاب ويذمّ، وهذا مردود في حق الله، وبالرغم من ذلك أورده الزمخشري، لكنّه يتصرف لاحقا بِعدّ هذا المعنى جارٍ على سبيل التمثيل[1].

والأمثلة كثيرة في هذا المضمار لذا نكتفي بعرض خطاطة تلخص طريقة اشتغال هذه الدلالات في تأويلات الزمخشري:



[1] ينظر: الكشاف، ج1، ص236-237

الفصل الثالث

"استراتيجيات خطاب التأويل عند الزمخشري"

1- الإستراتيجيـــة التضـــامنيـــة

1- 1- الاســـم الأوّل

1- 2- الكُنية واللّقب

1- 3- نكـــران الـــذات

1- 4- التعجـــب

1- 5- مراعاة أفـــق الانتظار

2- الإستراتيجيـــة التوجيـــهيـــة

2- 1- النهي والتحذيـــر

2- 2- الاستفهـــام والتوجيه المركّب

3- الإستراتيجيـــة الإقنـــاعيـــة

3- 1- المكـــوّن التـــّعليـــــمي

- المناقشـــة
- التعـــاريف والأمثلـــة
- الاستطرادات والإطناب

3- 2- المكـــوّن الحجـــاجـــي

- التعليـــل
- التدليـــل:
  - المناظرة في تأويل الزمخشري
  - التدليل الانتقـــائي

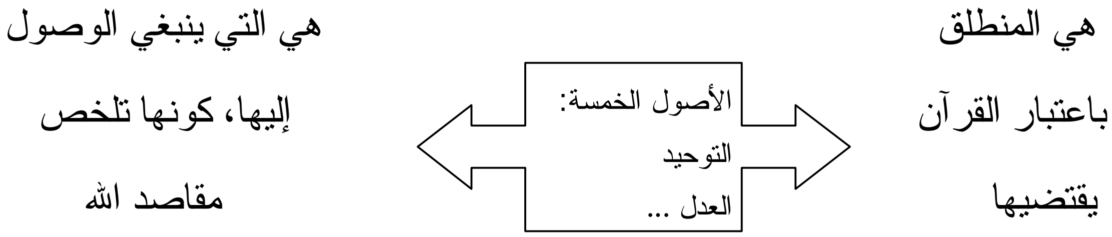
3- 3- المكـــوّن الأخـــلاقـــي

مدخـــــل

إنّ الخطاب، أيّ خطاب غير منفصل عن توجيهات السياق الذي ينتج فيه، وبنية السياق التي تحتضن إنتاج الخطاب تتدخل بشكل مباشر وغيره في خلقه وتوجيهه، حيث تشتغل عناصر السياق على توجيه الخطاب توجيها براغماتيا، بحيث تجعل إصابة الغرض والهدف هي الأولوية التي لا ينبغي أن تفوت من بين أيدي منتج الخطاب.

والسياق الذي يؤطر مقولات المعتزلة يتمثل في الأصول الخمسة ومراعاة النزعة العقلية في الطرح والتناول وكذا أجواء التنافس بين الفرق في إثبات مقولاتها وتزكية آرائها واجتهاداتها، وعليه فإنّ "اعتماد الصناعة الخطابية في أقاويلها [عند أصحاب الفرق] على تقوية الظنّ لا على إيقاع اليقين"[1]، لأنّ اليقين لا يختلف فيه اثنان لذلك لا يحتاج إلى الصناعة والتكلّف، أمّا الظنّي فإنّه ذو أوجه مختلفة، يبقى يراوح تماس اليقين وحضيض البطلان، في تناسب طردي مع قوّة الرأي وأدواته الاقناعية.

عمد الزمخشري إلى تأويل القرآن بكيفيات منظمة ومنسقة، تتناسب مع مقتضيات تلك الأصول، ولم يكن في موقع المكتشف أو المنقِّب عن شيء مجهول في خضم تأويله للآيات المتشابهة ولكنّه كان عارفا بما يجب أن يصل إليه من معانٍ بقي عليه تحمل جهد تعبيد الطريق إلى تلك الدلالات التي سطرها مسبقا.



وقصدُ الزمخشري كان واضحا: من مذهبه، من منهجه، ومن نزعته، وهو تثبيت المعاني الاعتزالية للآيات القرآنية مهما كلّفه الأمر من مشقة وجهد، ومهما صعب التحدي

[1] حازم الأندلسي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ج2، ص62

وقلّت الحيلة، لأنّه يرى كأصحابه أنّ تلك المعاني مستمدة من قصد الله تعالى، الذي لا يخرج عن مقتضى تلك الأصول ولا عمّا يمليه العقل، بفعل كونها مستمدة ومستنبطة من حقائق جوهرية تحكم علاقته بخلقه، وتضبط التصور السديد لذاته، وأيضا "لأنّ نظام معنى الخطاب هو ذاته نظام العقل، أو على الأقل يؤسّسه نظام العقل"[1].

فإنتاج الخطاب القرآني الإلهي كان على أساس هذه الأصول التي لا يرضى العقل بغيرها، كما أنّ الخطاب التأويلي البشري يجب ألاّ يغفل هذه المعاني المعلومة مسبقا، وإلا حاد عن جادة الصواب والحق.

إنّ أيّ خطاب مادام لديه غاية فإنّ له استراتيجيات كما هو الحال في الخطاب التأويلي عند الزمخشري، وأكثر الاستراتيجيات شمولا هي أربعة: التلميحية والتضامنية والتوجيهية والاقناعية.

أمّا الإستراتيجية التّلميحية فتعتمد على التلميح، والتلميح عكس التصريح، والفهم أسرع بالتصريح منه بالتلميح، لأنّ الأول يقوم على المباشرة في إيصال المعنى، لذلك فالمتلقي يدرك القصد مباشرة، والثاني غير مباشر يحتاج من المتلقي إعمال ذهنه والاستعانة بالسياق للكشف عن القصد، فتكون إذاً الإستراتيجية التلميحية هي مجموع الأساليب التي يعبّر بها منتج الخطاب عن القصد بما يغاير معنى الخطاب الحرفي.

وهذه الإستراتيجية لم تستهْوِ صاحب الكشاف لحرصه الشديد على تبليغ مذهبه بأوضح أسلوب وبأبسطه بإستراتيجية تعليمية لا تتوخى الغموض أو اللّف، رغم ما للتلميح من فوائد بلاغية حجاجية، فقد كان يبسط الفكرة إلى أبعد حدٍّ ممكن، ويطنب أحيانا حتى تخال أنه ليس بعد تلك الفكرة فكرة يضيفها، ويقلب المسائل على مختلف جوانبها كاشفا وشارحا ومستنبطا، فالتّلميح لم يكن له كثير منفعة في نهجه الكشّاف عن غوامض حقائق التّنزيل، وربّما يعود هذا حتى إلى تركيبة شخصيته الجريئة التي لا تعرف كمبدأ للبوح والإعلام إلا الصراحة. بقي أن نبسط الحديث عن الإستراتيجية التضامنية والتوجيهية والإقناعية.

---

[1] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص91

1. الإستراتيجية التضامنية

عرف عن الزمخشري جهره بمذهبه الاعتزالي واعتزازه به، ولم يعمد إلى تأليف كتابه الكشاف إلا بعد أن أصرّ إخوانه من أهل العدل والتوحيد عليه تفسير القرآن وفق مبادئ الاعتزال، فتفسيره بذلك يعدّ نمطا من التضامن مع هؤلاء الذين يمثلهم هو في فهم كتاب الله.

فالإستراتيجية التضامنية يحاول فيها المخاطِب الإعراب عن مدى انسجامه مع مخاطبه في أمور كثيرة وعن مدى احترامه له. وهذا لا يتأتى إلا عبر مراعاة قواعد التأدب التي تقوم على ثلاث أمور[1]:

- ألاّ يفرض نفسه على المخاطَب
- أن يجعل المخاطَب يختار
- أن يظهر الودّ للمخاطَب

فالزمخشري سوف لن يخذل في تأويله هؤلاء العطشى لتفسيره، سيعمل منذ البداية على إرضائهم وكسب ودّهم وتقنيعهم، سيتنازل إن اقتضت الضرورة عن بعض معاني الكبرياء لديه، وسيخصص لإخوانه في تفسيره متنفسا لهم.

وما من سبيل إلى ذلك إلا الاستعانة بآليات ووسائل تحقق له الغرض، وفيما يلي عرض لأهمّها:

1. 1. الاســـم الأوّل:

الاسم الأول للفرقة التي ينتمي إليها الزمخشري وكذا إخوانه الذين كانوا سببا في تأليف الكشاف، هو فرقة المعتزلة، ولمّا كانت هذه التسمية مصدرها خارجي تعود لإطلاق أصحاب الفرق الأخرى عليهم، لم يعتمدها الزمخشري في تفسيره حين يريد الإحالة إلى مذهبه ومذهب أصحابه.

غير أنّ ذلك لا يعني أنّه يرفضها أو ينكرها، فقد ثبت كما ذكرنا في نبذة حياته أنّه كان إذا أراد أن يستأذن في الدخول على أحد يقول: "أبو القاسم المعتزلي بالباب"، ولكنّه في تفسيره هذا الكشاف، عدم استعماله لهذه التسمية التي أصبحت علما عليهم، هو علامة

---

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص240-241

عدمية، لها دلالة، فهي جزء من خطاب الزمخشري، لأنّه "يمكن أن يعدّ كلّ ما هو دال أو له معنى جزء من الخطاب"[1].

فحوى هذه العلامة إعلان القطيعة بين فرقته والفرق الأخرى، فلا حاجة له ولا لأصحابه لتسمية أطلقها عليهم غيرهم، وهم يعلمون أنّها ليست بريئة، واعتمادها هو وقوف عند رغبة أولئك وتحقيق لبعض مآربهم بها، ولهم ما يكفي من الأوصاف والمعاني التي تعبِّر عن حالهم ومذهبهم، فلو كان يستهدف معارضيه لاستعمل عبارته حين يقف بباب أحدهم تحدّيا وجهرا يتضمّن اعتزازه بمعتقده، والأمر مختلف هنا، وقد يكون هناك من أصحابه من يرى لفظ المعتزلة نبزا، بمعنى اعتزالهم الحق، والإقرار به يعتبر اعترافا بمضمونه وإقرارا بنصر واضعيه عليهم.

1. 2. الكُنيـــة واللّقب:

وتعتبر الكنية مؤشرا حقيقيا لإستراتيجية التضامن، فقد يكون للمعنِيِّ كنيات متعددة تتفاوت عنده في درجة تقبلها وتقديمها، فتجد هناك من بينها التي يحب أن يوصف بها لأنّه يعتقد أنّها تعبر عن حاله بالتمام، أو أنّه تزيد عمّا هو عليه في إضفاء أبعاد دلالية تعلي من قيمته وتبهجه.

ولم يستعمل الزمخشري لقب المعتزلة للأسباب التي ذكرنا لكنّه بالمقابل استعمل الألقاب التي تعلي من همّة أصحابه وتثبّتهم على ما هم عليه، ففي المقدمة مثلا أول ما ذكر صفة أولاء الذين وقفوا وراء تحفيزه لتفسير القرآن، قال: "ولقد رأيت إخواننا في الدِّين من أفاضل الفرقة الناجية العدلية"[2].

والفرقة الناجية هو مفهوم كثيرا ما تستثمر فيه الفرق للتعبير عن صوابها، وضلال غيرها، نسبة إلى الحديث التالي: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، فواحدة في الجنّة وسبعون في النار، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، فإحدى وسبعون في النار وواحدة في الجنة، والذي نفس محمد بيده! لتفترقنّ أمّتي على ثلاث وسبعين

[1] ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، ص69

[2] الكشاف، ج1، ص97

فرقة، فواحدة في الجنّة واثنتان وسبعون في النار»[1]، التي في الجنّة هي الناجية والأخرى هالكة.

وأردفها بلقب العدلية حتى لا تزيغ أفهام المغرضين، لأنّ المعتزلة وحدها التي تتصف بهذا الوصف نسبة إلى أصل العدل في مذهبهم، لذلك أحيانا يكتفي الزمخشري به وصفا لفرقته كقوله: "والقول ما قال بعض العدلية"[2]، يقصد أئمّتهم، والوصف المأثور والمشهور بين أئمة المعتزلة هو "أهل العدل والتوحيد"، لقيام قوانين عقيدتهم على هذين المفهومين، ويعتبران قمّة الكشف عن طبيعة العلاقة بين الله ومخلوقاته، وعن حقيقة الذات الإلهية، على الترتيب.

فإنّ سورة الإخلاص مثلا لم تفضل – والقول للزمخشري - لا لشيء إلاّ "لاشتمالها على توحيد الله وتعظيمه وتمجيده، وصفاته العظمى، ولا مذكور أعظم من ربِّ العزّة، فما كان ذكرا له كان أفضل من سائر الأذكار، وبهذا يعلم أنّ أشرف العلوم وأعلاها منزلة عند الله علم أهل العدل والتوحيد"[3]، وهذا اللقب له تأصيل في القرآن بنصّ الآية: ﴿شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[البقرة18]، فقوله: (العزيز الحكيم): "صفتان مقررتان لما وصف به ذاته من الوحدانية والعدل، يعني العزيز الذي لا يغالبه إله آخر، الحكيم الذي لا يعدل عن العدل في أفعاله، فإن قلت: ما المراد بأولي العلم الذين عظّمهم هذا التعظيم، حيث جمعهم معه ومع الملائكة في الشهادة على وحدانيته وعدله؟ قلت: هم الذين يثبتون وحدانيته وعدله بالحُجج السّاطعة والبراهين القاطعة وهم علماء العدل والتوحيد"[4].

لينتهي إلى استنتاج عام هو: "أنّ دين الإسلام هو العدل والتوحيد"[5]. وهل بعد هذا الإثبات وهذا التّأصيل وهذه التزكية دافع لاعتماد لقب آخر أو تسمية أخرى غير أهل العدل والتوحيد؟

---

[1] كنز العمال/30834

[2] الكشاف، ج2، ص506

[3] الكشاف، ج1، ص486

[4] الكشاف، ج1، ص537

[5] الكشاف، ج1، ص538

1. 3. نُكــران الــذّات:

إنّ المرء لا يتقبل بسهولة أن يقلل أحد من قيمته أو أن يعلو عليه إلا في مواقف محددة حين يكون مستضعفا أو مستفيدا من تلك الحالة، فما بالك أن يتضاءل ويهضم ذاته أمام غيره، لكن إذا استدعت حاجة ذلك، فللضرورة وتحقيق الأغراض أحكام.

وإنكار الذات إمّا أن يكون حالة مرضية إذا كان صاحبها غير مخير فيه، أو حالة نابعة عن وعي إيجابي لكسب ودّ الآخر إن هو جاء عن اختيار وإرادة، كحال الزمخشري وهو يتصيّد عطف مخاطَبيه، وهو خير من يعلم من هو، ابتغاء ترسيخ فكرة استحالة رؤية الله تعالى بالعين المجردة بتبرئة النبي موسى من اعتقاد رؤيته، فقوله: "أرني أنظر إليك" وما فيه من معنى المقابلة التي هي محض التشبيه والتجسيم، دليل على أنّه ترجمه عن مقترح قومه وحكاية لقولهم لا قوله هو، يقول: "وجلّ صاحب الجُمل [يقصد نفسه] أن يجعل الله منظورا إليه مقابلا بحاسة النظر، فكيف بمن هو أعرق في معرفة الله تعالى من واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد والنظام وأبي الهذيل والشيخين، وجميع المتكلمين"[1].

فالزمخشري المتبحّر في العلوم على تشعّبها، قلّل من معرفته بالله وعدّها محدودة، رغم ذلك لا يتصوّر إمكانية حدوث رؤية الله بالمقابلة، فكيف بأئمّته العلماء - ورثة الأنبياء - أن يقرّوا بها، وكيف بنبيٍّ الله الذي تتناهى المعرفة البشرية في حدود معرفته، أن يبدر منه طلب رؤية الله اعتقادا منه بإمكانية تحقق ذلك.

1. 4. التعجّــب:

المعروف عن أسلوب التعجب أنّه قد يدلّ على استحسان شيء ما أو استقباحه، حيث تعجّب الزمخشري من المتّسمين بالإسلام، المتّسمين بأهل السُنّة والجماعة كيف اتّخذوا هذه العظيمة [رؤية الله] مذهبا، ولا يغرنّك تستّرهم بالبَلكفة*، فإنّه من منصوبات أشياخهم، والقول ما قال بعض العدلية فيهم: [من الكامل]

لجماعة سمّوا هواهم سُنّة   وجماعة حُمْرٌ لعمري موكفه

---

[1] الكشاف، ج2، ص504

* البلكفة مصطلح نحته الزمخشري من عبارة: "بلا كيف"، للتعبير عن مذهب أهل السنة في شأن تعليل معتقــداتهم، أي أنّ مقولاتهم في اعتقاداتهم لا تتطرق إلى كيفيتها.. ولو نُظر إلى كيفيتها لم تُعقل.

قد شبّهوه بخلقه وتخوّفوا شنعَ الورى فتستَّروا بالبلْكَفه[1]

1. 5. مراعاة أفق الانتظار:

تندرج الدلالات الحكمية أو الاقتضائية ضمن الإستراتيجية التضامنية، فلهذا السبب لجأ إليها الزمخشري فوردت بكثرة، إذ أنّ أصحابه سيتعاملون مع تأويله بافتراض مسبق باعتبار أنّ الزمخشري سينصب تركيزه على التأصيل لدلالات جاهزة للآيات فرضها منطق الأصول الخمسة التي يقوم عليها مذهب الاعتزال.

حتى وإن بدا للآية وجوها مختلفة أقربها احتمالا تلك المناقضة لمذهب الزمخشري، أو ظاهرها يطرح عكس مقولاته فإنّ مقتضى دلالة الآية معلوم ويجب أن يكون كذلك، فلا وضع اللغة ولا النقل يقف حائلا دون الوصول إليها، فالنحو سبيل والعقل والاستدلال أيضا والمجاز جسر من حرج الوضع إلى فسحة العدول ومن ثَمَّ إلى التأويل.

ومن أراد بإخوانه في المذهب سوءً فالشتم والنقيصة عليه، فقد ذكر أنّ من تكاذيب المجبِّرة ما حكوه عن طاوس أنّه قال عن رجل من كبار الفقهاء يرمي بالقدر أنّ إبليس أفقه منه، فقال الزمخشري في ذلك: «وما ظنّك بقوم بلغ من تهالكهم على إضافة القبائح إلى الله سبحانه، أن لفقوا الأكاذيب على الرسول (ص) والصحابة والتابعين»[2].

تعاطف الزمخشري مع نفسه أولا ومع إخوانه من أهل العدل والتوحيد ثانيا، أضفى على سعيه مسؤولية مضاعفة، فضرب بقوّة في خطابه التأويلي بحثا عن صيغ شتى لتمرير المعاني التي لطالما حرص الأئمّة الأوائل على ترسيخها ونشرها، وحرص هو على تأكيدها وبثها بين إخوانه المعاصرين ومن يأتي بعدهم.

2. الإستراتيجية التوجيهيّة

إنّ في الإستراتيجية التضامنية قد راعى الزمخشري على وجه الخصوص علاقته مع بني معتقده الاعتزالي، وبالإضافة إلى حرصه على تثبيت الاعتقاد الاعتزالي لديهم، حرص

---

[1] ينظر: الكشاف، ج2، ص506

[2] ينظر: الكشاف، ج2، ص428-429

على الترويج لمعتقده عند الجاهلين به تعريفا ودفاعا عنه، وردا على الأحكام المسبقة حوله، وكشف تشويهات الفرق الأخرى له ومن ثمّ تفنيدها، ومن هذا المنطلق، فإنّ الخطاب ذا الإستراتيجية التوجيهية يعمل على توجيه المخاطَبين الوجهة التي يريد المخاطِب.

فهذه الإستراتيجية موجهة لمن يخرج عن نهج المخاطب، فيحاول توجيهه حسب الطريق الذي يوصله إلى اعتقاد ما يعتقده، ولمن هو منسجم معه في المعتقد، يحاول بها أن يمارس بعضا من سلطته حتى لا يُفهم من ركونه أحيانا إلى الإستراتيجية التضامنية ضعفا فيه أو تقصيرا منه، ومن أهمّ الوسائل التي كانت متكأ الزمخشري في هذه الإستراتيجية المصيرية، هي:

2. 1. النّهـــي والتحـــذير:

عموما يستعان بأسلوب التحذير لردع المخاطِب عن فعل شيء ما، إمّا لسلطة يمتلكها المحذِّر في تلك اللحظة أو بإحالته إلى عواقب إتيانه الفعل ومساهمته فيه، والنهي هو أمر للمخاطَب بألاّ يأتي بالفعل، ودلالة التحذير أحيانا لا تلتزم حدود النهي بل تتعدّى إلى التحذير إذا توفر قصد المخاطِب على ذلك، وأيّدته بعض القرائن السياقية التي تبقى المعين الذي يفصل في الأبعاد الدلالية للوحدات اللّغوية المستعملة.

يستوقفنا قول الزمخشري: "فمن أخل بالاعتقاد وإن شهد وعمل فهو منافق، ومن أخل بالشهادة فهو كافر، ومن أخل بالعمل فهو فاسق"154 ففي المستوى الأول المباشر لهذا الخطاب نفهم منه عرضا لمستويات الاعتقاد الباطل، وهي مستوى النفاق ومستوى الكفر ومستوى الفسق، وكلّ هذه المسمّيات تقترن بها أحكام، لا يمكن لأحد من المؤمنين أن يكون ضمن أيّ زمرة من هذه الزمر، فالمنافق في الدرك الأسفل من النار[1]، والكافر خالد في النار باتفاق، والفاسق خالد في النار ما لم يتب عند المعتزلة.

إنّ استحضار هذه المصائر لدى المتلقي تكفيه موعظة ليراجع نفسه في تلك اللحظة، ولأخذ احتياطاته حتى يتفادى الوقوع في أحد هذه المستويات. ولم يذكر الأحكام في قوله لأنّها مشهورة معروفة، تُعرف من غرض الزمخشري الذي أراد أن يهدِّد بالعواقب لا بأسماء هذه الزّمر.

[1] الحُكم من الآية: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيراً﴾[النساء145]

2. 2. الاستفهـــام والتوجيـــه المركّب:

يعدّ الاستفهام من بين الوسائل الأكثر فاعلية في توجيه المتلقي واستدراجه، بكونه يوجهه في كلّ مرة إلى خيار واحد وهو الإجابة على ذلك السؤال لا غير.

ويستعمله الزمخشري وغيره "للسيطرة على ذهن المتلقي، وتسيير الخطاب تجاه ما يريده"[1]، والفنقلة في الكشاف هي أبرز وسيلة في توجيه المتلقي لما يريده ويرمي الوصول إليه المفسِّر.

ومعروف أنّ تَفَنُّن المتكلمين في أساليب الاستدراج وتسيير وجهة الخطاب فاق البساطة والابتذال، نلاحظ كيف أنّ الزمخشري يطرح السؤال، بحيث لا يكون موجّها إلى متلقيه، وإنّما يوجهه لنفسه، بحيث يحلّ هو محلّ المتلقي ويفترض أسئلة تبدر عن هذا المتلقي الافتراضي حول مسائل ما في تفسير الآية تستثيره، فيبادر إلى طرح السؤال على لسانه مفترضًا بقوله: "فإن قلتَ: ..."، فيردفه بالجواب بقوله: "قلتُ: ...".

ولسان حال الزمخشري هنا يقول لهذا المتلقي: "أعلم أنّ في ذهنك أسئلة تريد طرحها، فلو اخترنا سؤالا من بينها وقلت: كذا وكذا؟ الجواب هو كذا وكذا".

يَعرف الزمخشري جيّدا أنّه أمام آيات محتملة المعاني، وبالتالي فإنّ الخطاب التأويلي الذي يتحدّث عنها يكاد يقوم كلّه على الاحتمالات، ويتوجّب عليه حينها أن يؤكد الاحتمال الذي يميل إليه ويثبته، علما أنّ تناسق الاحتمالات وتداعيها في ترتيب تسلسلي هو العامل الأساس في تقوية الظنّ، نسبة إلى سبيل الرأي الذي لا يعطي اليقين وإنّما يشتغل على تقوية الظنّ وتكريسه.

هذه الأسئلة الافتراضية في الواقع تثير الحاجة إلى التعمّق في فهم المعاني وتبريرها، وكذا كون المخاطِب "لا يرغب أن يدع للمتلقي فرصة التأويل المزاجي أو توظيف التأويل في شكله السيء"[2]، لذلك يسابقه إلى التفكير مكانه، فيفترض ردود أفعاله فيراعيها.

وأهمّ هذه الردود الاستفهام، "إذ إنّ العمليات التأويلية تتحقق انطلاقا من الدليل الذي أنتجه المرسِل، وكذلك على أساس مجموعة من الافتراضات فيما يخص عملية

[1] عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص353

[2] المرجع نفســه، ص364

الاستيضاح، زد على ذلك نية المرسِل، وفي نفس الوقت إنّ المرسِل يخضع خطابه حسب ما يتصوره من المتلقي إذ لابد له أن يأخذ بالحسبان بعض الافتراضات حول تأويلات المخاطَب"[1]، مراعياً إيّاها لأجل غاية مقدَّمة هي محاصرة المتلقي بأوجه التأويلات التي يتوقعها، فيعفيه من النظر والاجتهاد في الاستنباط، لأنّهما أمران يلحان في كل ممارسة لإعادة النظر في الجاهز والموجود، وبالتالي يمكن بهما التوصل إلى إمكانيات أخرى للتناول، ووجوه أخرى للتأويل، فيتنبه ممارسهما إلى حقائق قد تكون سديدة، همِّشت لحاجة في نفس المفسر، يكون المفسِّر قد ألهاه عنها بالتّركيز على أخرى شغلت حيّز غير المرغوبة فمنعتها من البروز.

والظاهر أنّ هذا التصرف يوحي بخدمة المتلقي بإعفائه عن كثرة التأويلات والتخمينات، بينما الحقيقة أنّ هذا ليس إعفاء بل هو تكبيل لفكر المتلقي حتى لا يمارس سلطة النقد، فيبقى مشلولا بالاقتناع والاكتفاء، مُلبَّى الحاجة، ونحن نعلم أنّه إذا غابت الحاجة عُدم التحفيز.

لنلاحظ هذه الشواهد على سبيل المثال لا الحصر، لأنّ مناقشته لتأويل الآيات تكاد تكون كلّها بهذه الطريقة:

* فإن قلت: ما الإيمان الصحيح؟[2]

نلاحظ أنّه لم يقل: ما الإيمان؟ وأضاف صفة الصِّحة إليه ليقتضي هذا السؤال أنّ هناك إيمانا صحيحا وآخر غير صحيح، فيتساءل المتلقي عن موقعه بين هذين النوعين، ويتهيأ ليعرف الإيمان الصحيح الذي لربّما قد جانبه، في حين لم يترك له الزمخشري فرصة للتوسط أو الخروج عن هذين الاحتمالين.

فيجيب الزمخشري بمفهوم المعتزلة: أن يعتقد الحقَّ ويعرب عنه بلسانه، ويصدقه بعمله"[3].

الصحيح إذا هو هذا الذي تدين به المعتزلة، ومن اعتقد غيره فإيمانه باطل.

---

[1] عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص36

[2] الكشاف، ج1، ص153

[3] الكشاف، ج1، ص153

* فإن قلت: هل فيه دليل على أنّ الشفاعة لا تُقبل للعصاة؟[1]

ويقصد الدليل المستنبط من قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُواْ يَوْماً لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ﴾[البقرة48]، فقد كان بإمكانه من نص الآية الصريح أن يثبت بأنّ الشفاعة غير حاصلة وينتهي الأمر، إلاّ أنّه أراد أن يصل إليها كاستنتاج لاستدلال قام عليه الحكم بأنّ الشفاعة لا تقبل للعصاة، رغم غياب ذكر العصاة أو صفة لهم صريحة في الآية، فبعد أن وجد أمامه نصا صريحا ينفي وقوع الشفاعة اغتنم الفرصة ليدرج العصاة فيمن يشملهم حكم الآية، فكانت إجابته: "نعم، لأنّه نفى أن تقضي نفس حقا أخلت به من فعل أو ترك، ثمّ نفى أن يقبل منها شفاعة شفيع فعلم أنّها لا تقبل للعصاة"[2] وهذا استدلاله فيما ذهب إليه.

* فإن قلت: كيف جاز أن يؤتي الله الملكَ الكافرَ؟[3]

إنّ هذا السؤال تستدعي الإجابة عنه أسئلة أخرى في سلسلة تنتهي إلى هذا السؤال الذي بين أيدينا، من قبيل:

هل الله هو من يؤتي الكافرَ الملكَ؟ هل الله يعين على الفساد والظلم؟ أيّهما أفضل: الرجل المؤمن أم الكافر عند الله؟ لِم لم يجعل الله الملكَ إلا للرجل المؤمن إذا؟... وهكذا إلى أن تصل إلى السؤال البؤرة: كيف يجوز أن يؤتي الله الكافرَ الملك مع علمه بفساده وفساد عمله، مع إمكانية، وقدرته على ذلك، أن يجعله في العبد المؤمن؟

ومن خلال هذه الأسئلة الافتراضية يتمكن الزمخشري من رفع الإشكالات التي تطرحها الأسئلة السابقة، والتي تدور في مجملها حول فعل الله وحكمته من ورائه، وبعض هذه الأسئلة في تعاضدها وتكاملها تولّد بنية حجاجية تتهم مقولات الفرق الأخرى التي تعتقد دون تعليل.

فهاهو الزمخشري ممثِّلا لمذهب الاعتزال يبرر مقولة العدل الإلهي بمحاولته الإجابة عن هذا السؤال، معربا عن نيته الصادقة في تحري وجه الحقيقة فيما هو موضوعٌ للنقاش

---

[1] الكشاف، ج1، ص266

[2] الكشاف، ج1، ص266

[3] الكشاف، ج1، ص489

بينه وبين متلقيه، وأيضا يضفي هذا التصرف على الزمخشري دلالة الواثق من نفسه وممّا يقول ويثيره من قضايا وإشكالات تحتاج إلى تفسير وتوضيح.

* فإن قلت: فهلاّ كان القرآن كلّه محكمًا؟[1]

الأمر الواقع أنّ الله سبحانه وتعالى قد أقرّ في كتابه أنّ القرآن منه المحكم والمتشابه، فنحن إذ نطرح مثل هذا السؤال نحاول أن نعود إلى ما قبل استواء القرآن معلوما معروفا ومنزّلا، فيتأسس هذا السؤال على الموازنة بين ثلاث احتمالات ممكنة لورود القرآن مرتبطة بطبيعة آياته من حيث إحكامها وتشابهها بالمعنى الاصطلاحي للمفهومين؛ متشابه كلّه، أو محكم كلّه، أو محكم ومتشابه وهو الموجود بالفعل.

أمّا كون آيات القرآن كلّها متشابهة فهذا يوقع القرآن في الإلغاز، وهذا غير ممكن في كلام الله الذي يريد لعباده الهدى، فيبقي أن يوازن بين أن يكون كلّه محكما أو أن يكون جمعًا بين المحكم والمتشابه.

والاحتمال الأخير هو الموجود وهو الذي آثره الله ليكون عليه القرآن، ولا يخلو هذا من حكمة، فأراد الزمخشري أن يقاربها إلى جانب حكمة استبعاد الاحتمال الثاني ليكون الأخير نموذجا ناقصا مشوّها، الصورة الصحيحة له والكاملة تكمن في الاحتمال الذي عليه القرآن. والحديث قياس، فلو كان القرآن كلّه محكما لكان عليه أن يسلك مجرى تعليليا آخر حتى يثبت وجاهته أمام تهافت الاحتمالات الأخرى.

إنّ السؤال هنا له مدلول أكثر من مجرد طلب المعرفة، ملاك الأمر كلِّه هو التنبيه إلى الأدلّة التي تقوم عليها مقولات المعتزلة في إثبات وجاهة وصحة مضامين الأصول التي تقيم مذهبهم، فهو لا يستشهد بمقولات أئمة الاعتزال أو يحيل إليها، ولكن ينطلق ممّا هو آني في التحاور الذي يربطه ومتلقيه في خطوة أولى لتشييد القوالب الحاملة لعقيدة المعتزلة.

[1] الكشاف، ج1، ص528

3. الإستراتيجية الإقنـــاعيـــة

تعدّ الإستراتيجية الإقناعية الإستراتيجية التي تنتهي إليها كلّ الاستراتيجيات في الخطاب، حتى ولو بدا عاديا، بريئا من غرض الإقناع، وفي ظل التداول النفعي للخطاب لا تغيب غاية الإقناع عن ذهن المخاطِب، وهل لنا أن نتصور أنّ الزمخشري ما كان هدفه إقناع متلقي تفسيره بما ضمّنه من معاني وأثار من مسائل، وأثبت من مقولات اعتزالية؟

فلو فرَضًا نفينا عنه الغاية النفعية الإقناعية لوجب أن نغيِّر الشيء الكثير في ظروف تأليفه له، لدرجة عدم وجود النية ولا حتى من بعد ذلك وجود تفسير الكشاف أصلا.

وحصول الإقناع مرهون بالحجج التي يقدّمها الزمخشري في كتابه، وكلّما كان حجاجه متماسكا فعّالا أتى أكله، فعندما يطالب المخاطِب غيره مشاركته اعتقاداته، فإنّ مطالبته لا تكتسي صبغة الإكراه، ولا تدرج على منهج القمع، وإنّما تتبع سبلا استدلالية متنوعة تجر الغير جرا إلى الاقتناع برأيه[1].

وما كان ليغفل الزمخشري عن أيّة وسيلة لغوية أو تقنية بلاغية يكون لها الصدى الإيجابي في فعل الإقناع ولا يستنجد بها، ويمكن تقسيم تقنيات الحجاج إلى:

- الأدوات اللغوية الصرفة: مثل ألفاظ التعليل، والتركيب الشرطي، وتحصيل الحاصل...

- الآليات البلاغية: مثل تقسيم الجزء إلى الكل، الاستعارة، والبديع، والتمثيل.

- الآليات شبه المنطقية: ويجسدها السلم الحجاجي بأدواته وآلياته اللغوية، ويندرج ضمنه الروابط الحجاجية: (لكن، حتى، فضلا عن، أدوات التوكيد..)، وبعض الآليات التي منها الصيغ الصرفية، مثل التعدية بأفعال التفضيل والقياس وصيغ المبالغة[2].

تشترك أغلب الخطابات التي تتوخى الإقناع بالحجاج في كونها تضمّ ثلاث مكوّنات مقصدية يستهدفها المخاطِب، وهي: المكوِّن التعليمي والمكوِّن الحجاجي والمكوِّن الأخلاقي وليست هذه المكوِّنات منفصلة عن بعضها بل إنّها متداخلة على الدّوام[3]. هذه المكوِّنات

---

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص38

[2] ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، المرجع السابق، ص477

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص464

تخلقها الأغراض الثلاثة (الغرض التعليمي والحجاجي والأخلاقي) التي يتأسس عليها الخطاب الإقناعي.

3. 1. المكــوِّن التّعليمي:

يقدِّم الزمخشري معلومات جاهزة، بكيفية تسهِّل استيعابها على المتلقي، يرتبط هذا الغرض التعليمي بما سيحصّله المتلقي من فهم لما يقدّمه له المخاطِب ويجعله بين أيديه، ومن بين الأسس التي اعتمدها: المناقشة، التعاريف والأمثلة، الإطناب والاستطرادات؛

المناقشـــة:

وتتمثل هذه المناقشة في الحوارية التي افترضها الزمخشري بينه وبين المتلقي، علما أنّ أسلوب المناقشة في التّعليم يعدّ من أنجع الوسائل التي تحفّز المتعلّم لبذل جهد أكبر لتحصيل أوفر.

وقد تحدثنا عن أسلوب المناقشة والاستفهام فيما تقدم بما يغنينا من تكرار ما قلناه، فقط يجدر أن ننبّه إلى أنّ استخدام هذا الأسلوب استخداما غائيا مذهبيا، لا ينبغي أن يحجب عنه بعده التعليمي، فالمناقشة لا تعني الخداع أو التمويه بهذه السلبية في تأويلات الزمخشري، بل بالعكس تماما، أراد المؤوِّل أن يتدحرج في انتقالاته من مسألة إلى مسألة سائلا فمجيبا حسب ما يتناسب وتدرج العقل البشري في الاستيعاب، الأمر الذي يدفع المتلقي إلى مواصلة التحصيل للطبيعة المتسلسلة للقضايا المطروحة، فإذا يَسُر عليه رفضها عسُر عليه نقضها.

التعــاريف والأمثلـــة:

يتخذ الزمخشري التعاريف اللّغوية أرضيته لمقاربة المعاني في الآيات، فقد وقف عند كثير من الألفاظ شارحا محددا لمعانيها، والأمثلة كثيرة. فحين يُعرّف الألفاظ مستقلة عن سياق الآية يمكّن المتلقي من تحصيل معنى عاما حول معنى الآية، أو على الأقل ينفث فيه أهبة لتلقي الدلالة التي سيسوقها للآية.

ولم يقف الزمخشري في حدود التعريفات اللغوية للألفاظ، بل تعدّى عطاؤه إلى تحديد المصطلحات بما فيها البلاغية، على نحو تعريفه لمصطلحي: الكناية والتعريض، يقول:

"الكناية: أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له، كقولك: طويل النجاد والحمائل، لطول القامة، وكثير الرماد للمضياف،

والتعريض: أن تذكر شيئا تدل به على شيء لم تذكره، كما يقول المحتاج للمحتاج إليه: جئتك لأسلّم عليك ولأنظر إلى وجهك الكريم"[1].

ويكاد في كلّ تعريف أو تحديد يتطرق إليه إلا ويعضده بأمثلة موضحة، كما فعل مثلا حين تحدث عن الكناية والتعريض، فبعد عرض تعريفهما النظري ساق أمثلة لتمثل القوالب التي يظهر بها هذان المفهومان عمليا، ويمكن نسيان الهوية النظرية للشيء بينما تجليه العملي يعمّر كثيرا في الذاكرة.

الاستطرادات والإطنـــاب:

وتقنية الاستطرادات تكاد تشتمل عليها كتب القدامى حتى المتخصصة، فتجد المؤلّف يشعّب حديثه لدرجة قد تبدو تلك التشعّبات تنافس صلب الحديث، يلجأ إليها المؤلف رغبة في الإحاطة بالموضوع أكثر، ولإثرائه. وهذا الثراء يقدّم للقارئ معارف ثمينة موازية لتلك المتعلّقة بصلب الموضوع.

إنّ أوّل آية في سورة البقرة هي: ﴿الم﴾، وقد اختلف في تأويل هذه الحروف التي تبتدئ بها بعض سور القرآن، ومادامت هي الحروف الأولى التي صادفت الزمخشري في تأويله، فقد خصص لها فضاء واسعا في تفسيره[2]، ذاكرا أقوال الصحابة والأئمة والنحويين كسيبويه والخليل، كما تعرض لقضايا نحوية وبلاغية، ولغوية واستفاض في الحديث فيها، لدرجة استبعاد أن يكون قد ترك أيّ صغيرة وكبيرة لها صلة بالموضوع ولو من بعيد، لم يذكرها.

---

[1] الكشاف، ج1، ص459

[2] ينظر: الكشاف، ج1، من ص128 إلى ص141

3. 2. المكـــوِّن الحِجاجي:

ويتمثل في جعل موضوع الخطاب ممكنا بالرجوع إلى العقل، وقد رفع المعتزلة شعار: "العقل هو الحجة"، والحجة مشتقة من الفعل "حج" الذي من معانيه الرجوع والغلبة، فيكون مدلول الحجة هو إلزام الغير بالدليل الذي يجب الرجوع إليه للعمل به[1].

ومن هنا كانت كل معالجة عقلية أو استنباط عقلي أو برهان مستمد من قوانين العقل يعتدّ به حجة لأنّه يلزم المخاطَب بالركون لها. وتفسير الزمخشري في مجمله هو تفسير بالرأي، لذا أقامه على ركيزتين يستند إليهما الرأي في تمرير نفسه هما التعليل والتدليل[2].

وكل واحدة من هاتين الآليتين تتقوى بالأخرى وتستأنس إليها، وغاية التعليل هو البسط والتفسير بناء على العلم بالعلل، ذلك أنّ العلل التي يستقرئها الزمخشري عند نظره في القرآن الكريم تفيد في الكشف عن طبيعته وفي توسيع معرفته به، والعلّة تختص بالدلالة على ما يتوقف عليه وجود الشيء بالوجه الذي وجد به، بينما غاية التدليل هي التبرير وتكون بعرض مقدمات صادقة يرتاح إليها المتلقي، ومن ثمّ بناء الاستنتاج فتحصيل الإقناع والاقتناع.

سبق وأن أكدنا أنّ المتكلمين الذين ينتمي إليهم الزمخشري يسلكون طريق المناظرة الجدلي في مقولاتهم وفي جلّ خطاباتهم، ولو في غياب التقابل العيني المباشر فإنّهم لا يغفلون عن التصدي لردود واعتراضات محتملة مصدرها الخصوم، فمثلا لو عدنا إلى الأصول الخمسة لدى المعتزلة لتبيّنّا كيف تمخضت مبادئ الفرق الأخرى عن طريق الجدل والمناظرة، سواء بين أصحاب الملّة الواحدة أو بين أصحاب الملل الأخرى.

ويُشترط في هذا المجادل أن يكون معتقدا، وناظرا بأن يطلب تعقّل أصول العقيدة وتعقيلها، ومحاورا إذْ مقتضى المحاورة أن تكون بين طرفين يؤديان وظيفتان مختلفتان هما وظيفة العارض للمخاطِب ووظيفة المعترض للمخاطَب[3].

---

[1] ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص137

[2] مفهوم التعليل والتدليل ينظر: طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص134

[3] ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص70-71

وهل كان الزمخشري يرمي بتفسيره أن يصيب غرض مريديه وكفى فلا يلزمه مراعاة رد فعل الخصوم؟ إنّه وإن اكتفى بذلك فإنّه يلزمه أن يراعي مداخل المعارضين لتقويض تأويله فيَفيَها حقّها من الإحكام والتّحصين، فما بالك وهو يرمي لتأسيس خطاب تأويلي للقرآن يكون سلاح إخوانه في إثبات معاني القرآن على طريقة المعتزلة أمام الفرق الأخرى المعادية، وهذا طبعا يلزمه أن يسلك سبيل الاستدلال والإقناع.

وسنتطرق إلى الآليتين اللتين ركز عليهما الزمخشري في تفسيره لتقوية خطابه التأويلي وتمتينه لأجل تحقيق مآربه التي استهدفها منذ أوّل خطوة له في تفسيره، هما التدليل والتعليل، إذ يعتبران التجلّي الفعلي للنزعة العقلية في تأويلات الزمخشري.

3. 2. 1. التّعليـــــل:

أكّد القرآن في غير موضع أنّ الله سبحانه وتعالى يتصف بالحكمة، واتفقت المعتزلة لذلك أنّ أفعال الله كلّها تخضع لحكمة ما، الأمر الذي ألحّ عليهم أن يبحثوا في كل إسناد فعل أو صفة لله عن الحكمة التي تقف وراء وقوع هذا الفعل منه على الوجه الذي انتهى إلينا، وعدّوا العقل مفتاح معرفة تلك الحِكم، ووثقوا في مصداقيته ثقة عمياء، وأقروا أنّ الحسن ما حسّنه العقل والقبيح ما قبّحه العقل. كما سلّموا بأنّ فعل الله يلتمس دوما الصلاح والأصلح، لا يجور ولا يبغي الفساد، "لأنّ فعل القبيح مستحيل عليه، لعدم الداعي ووجود الصارف"[1] وهو مقتضى العدل الذي ألزم به نفسه، فصار فعل الله لديهم يحاكم بنظَرات العقل، فترتّب عن ذلك اعتبار أنّ حِكم أفعال الله وأحكامه ومقاصده لا تخرج بالضرورة عن مقتضيات العقل.

استهداف الكشف عن حكمة فعل الله يقوم على العودة إلى العلل التي ساهمت في إضفاء الأبعاد الخصوصية للفعل، كالكيف، والغاية، لهذا كان مفهوم التعليل هو مسلك المعتزلة لتقدير حِكم الله.

ومبنى التعليل يكون على العلم بالعلل وطلب العلل للواقعة، غايته هو تفسير وجود الشيء إمّا من حيث كيفيته أو من حيث الدافع إليه نسبة إلى الاقتضاء السّببي، وتُحدّد العلّة

[1] الكشاف، ج2، ص437

بكونها "تختصّ بالدّلالة على ما يتوقف عليه وجود الشيء بالوجه الذي وجد به"[1]، فأن نعلّل شيئا يعني أن نبحث عن الأسباب أو العلل، التي من أجلها استقر وجوده على تلك الحالة، "ويمكن القول ببساطة إنّ قانون السببية يعني أنّ حدثا ما يقتضي، تحت ظروف محددة حدثا تاليا له، ونسمّي اعتياديا الحدث الأول العلة أو السبب والثاني المعلول أو النتيجة"[2].

فإذا كان الزمخشري يتّهم المجبّرة ويتهكّم منهم بتأسيس اعتقاداتهم على البلْكفة، فلأنّ النّزعة العقلية لدى المعتزلة لا تستسيغ منهم ولا من غيرهم اعتقادا غير معلّل، فالتعليل وحده هو الذي يزكّي هذه المقولة وليست تلك.

توكّأت المعتزلة على مفهوم التعليل لإعلاء قيمة مقولاتهم في الاعتقاد بعدما لاحظوا عند الفرق الأخرى تسليمها السطحي لما يعتقدون وعدم اكتراثها بتفحصه والسعي للاقتراب أكثر منه في الفهم بتفسيره وتوضيحه، حيث نجد مقولاتها تتوقف في حدود تكرار المعنى المستقى من حرفية النص الحامل لموضوع الاعتقاد، مثلما كان موقف الإمام مالك بن أنس لمّا تحدّث عن استواء الله فقال عنه: "الاستواء معلوم والكيف مجهول..".

وإغفال تعليل ما يرتبط بالله سبحانه من فعل أو حالة أو وصف هو ما ترفضه المعتزلة والزمخشري من خلال تفسيره، وهو الأمر الذي عابته على أهل السنّة.

ولقد بحث الزمخشري العلّة في تأويله عن طريق طرح أسئلة كالتالية:

- كيف قال له : "أولم تؤمن" وقد علم أنّه أثبت الناس إيمانا؟

- لِم خصّ الخير بالكسب والشر بالاكتساب؟

- ما المراد بأولي العلم الذين عظمهم هذا التعظيم حيث جمعهم معه ومع الملائكة في الشهادة على وحدانيته وعدله؟

- فلِم قالت: إنّي وضعتها أنثى، وما أرادت بهذا القول؟

---

[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص134

[2] آيفور أرمسترونغ ريتشاردز، فلسفة البلاغة، تر: سعيد الغانمي وناصر حلاوي، أفريقيا الشرق، المغرب/لبنان، 2002، ص40

- كيف جاز أن يكون ازدياد الإثم غرضا للّه تعالى في إملائه لهم؟[1]

- لِم احتجّ عليهم بالأفول دون البزوغ، وكلاهما انتقال من حال إلى حال؟[2]

- لِم أجيب إلى استنظاره وإنّما استنظر ليفسد عباده ويغويهم؟

- فما معنى قوله: وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله، والله تعالى متعالٍ أن يشاء ردّة المؤمنين وعودهم في الكفر؟

تأويل الآية التالية: ﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَـكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ موسَى صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[الأعراف143] جره إلى تناولها ببحث خمس تعليلات فيها وهي[3]:

- الرؤية عين النظر، فكيف قيل: أرني أنظر إليك؟

- كيف قال لن تراني ولم يقل لن تنظر إلي، لقوله: أنظر إليك؟

- كيف طلب موسى عليه السلام ذلك وهو من أعلم الناس بالله وما يجوز عليه وما لا يجوز؟

- فهلا قال: أرهم ينظروا إليك؟

- فإن كان طلب الرؤية للغرض الذي ذكرته، فممّ تاب [موسى]؟

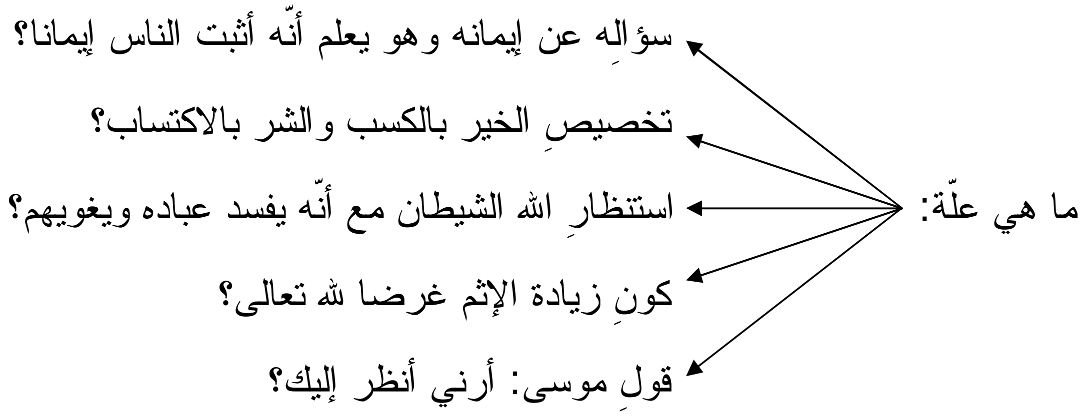
فلو أردنا إعادة صياغة الأسئلة السّابقة بإدراج مفهوم العلّة فيها لوجدناها كالآتي:

---

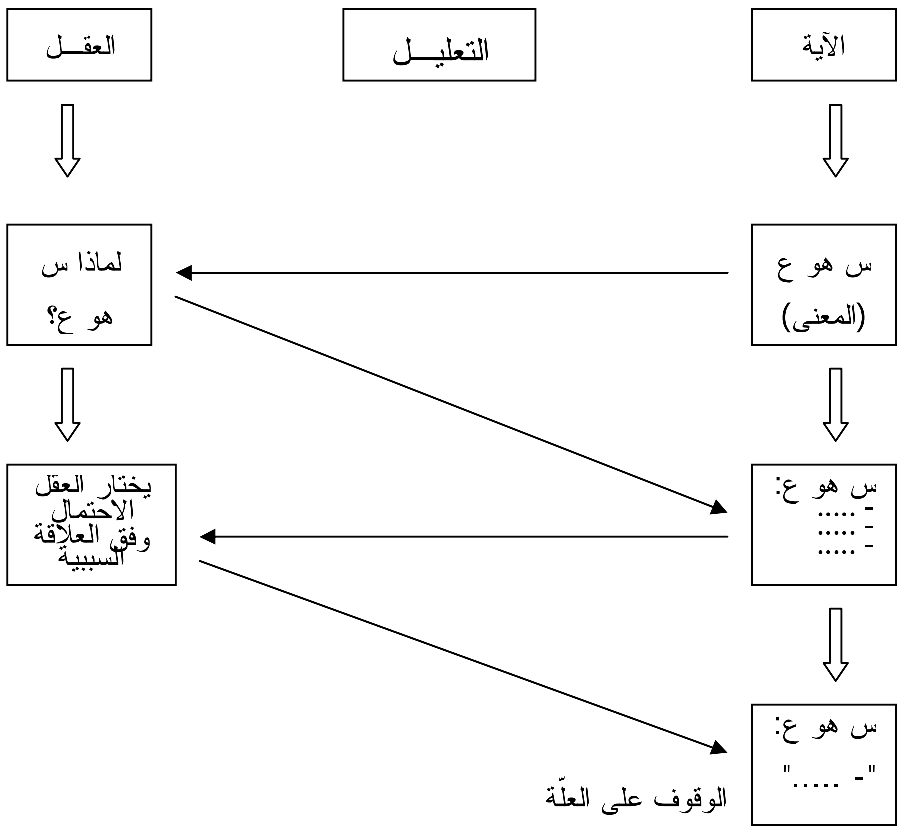
[1] الكشاف، ج1، ص ص492، 520، 537، 550، 664

[2] الكشاف، ج2، ص ص367، 427، 475

[3] ينظر: الكشاف، ج2، ص501 إلى 506



يعتبر التعليل قوّة حجاجية، دليلها البحث عن العلّة، وكلّما كانت هذه العلّة خاضعة لضوابط العقل، كان لها الوقع الذي يتعذر ردّه؛



يستمد التعليل إذاً القوة الحجاجية من العلّة ذاتها، حين تكون الأنسب الذي ينتهي إليه العقل في عملية استنباط للعلل على ضوء قانون العلاقات السببية.

هذه الأسئلة كما هو بيّن تبحث عن العلّة التي من أجلها يكون فعل الله أو نبيّه أو عبده على الوضع الذي وصلنا وليس غيره، ويتصل التعليل عند الزمخشري كما المعتزلة أكثر بتبرير ما يتصل بالله عزّ وجلّ من فعل أو صفة انطلاقا دائما من مقتضيات الأصول الخمسة، ثمّ الزمخشري وسّع من نطاق هذه الآلية، فأصبحت السّمة التي ميّزت تفسيره عن باقي التفاسير. وكان من تطبيقه آلية التّعليل على الأمور اللغوية والبيانية أن مسّ موضوع الإعجاز البياني للقرآن.

لم يقصر الزمخشري صلاحية إجراء التعليل في الحقل الكلامي العقائدي الذي يدور حول تبرير الأوجه المختارة من بين الممكنة حول تفاصيل الأمور الغيبية، بل أصبح لديه إجراء لابدّ منه لإثبات وتبرير الموجود بالفعل لا بالاحتمال.

ومن غير المعقول أن يقوم فعل الله على العشوائية والاعتباطية، فكلّ كلمة أو تراكيب أو أساليب في القرآن الكريم التي مصدرها الله أوثرت على غيرها من الممكنات إلاّ وله من الدلالة الشيء الكثير، فاختيار هذه وليست تلك وجب أن يكون هناك سبب.

وبينما الزمخشري منهمك في تعليلاته للاختيارات اللغوية في القرآن الكريم وقع في لبّ بحث مسألة الإعجاز البياني في القرآن. يقول:

لِم خصّ الخير بالكسب والشر بالاكتساب؟

يجيب: في الاكتساب اعتمال، فلمّا كان الشر ممّا تشتهيه النّفس وهي منجذبة إليه أمّارة به، كانت في تحصيله أعمل وأجدّ، فجعلت لذلك مكتسبة فيه، ولمّا لم تكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال[1].

لِم احتجّ عليهم بالأفول دون البزوغ، وكلاهما انتقال من حال إلى حال؟

يجيب: "الاحتجاج بالأفول أظهر لأنّه انتقال مع خفاء واحتجاب"[2].

الزمخشري في مناقشاته لتأويل الآيات كان يتوقف في كلّ مرة عند جوانب معيّنة هي في الواقع الجوانب التي تضيء وتركِّب مقولات معتقده، فإنّ مقولات مذهبه تقوم على هذا السؤال والإجابة عنه هو الذي يوجه المقولة والموقف، تساعدهم هذه الآلية على إثبات

---

[1] ينظر: الكشاف، ج1، ص520

[2] الكشاف، ج2، ص367

مقولاتهم، باعتبار أنّ هذه الأخيرة عندهم قائمة على بحث العلّة وعن سبب اعتقادهم كذا وليس غيره، والاقتناع يقوم على تبرير المحتمل المختار.

3. 2. 2. التّدليـــــل:

إلى جانب آلية التعليل التي تُعنى بالكشف عن الحِكم التي تقوم عليها أحكام الله وأفعاله، والتي كانت نِعم الآلية التي عرض بها الزمخشري مقولات المعتزلة، يوجد جانب يكمّله يتمثّل في إثبات المعلولات أو النتائج كي لا يجد المتلقي خيارا غير الانصياع للوازم مدلولات العقل، ولا يُعقل أن يتنكّر لها إلا مكابر أو امرؤ به أذى من عقله.

يعرف هذا التدليل بأنّه طريقة عرض الحجج وتنظيمها، والحجة في معناها السائر هي دليل يُقدّم لصالح أطروحة أو ضدّها، ولا يقوم الفكر الحجاجيّ على حقائق عامّة ولكن على آراء تهتم بأطروحات معيّنة، ذلك أنّ الحجاجات تنهض على كلّ ما يمكن أن يكون موضوع إبداء رأي أو إصدار حكم قيمة أو حكم واقع أو موافقة نظرية أو مناسبة قرار[1].

- المنـــاظرة في خطـــاب الزمخشري

الزمخشري كان مطالبا بإثباتات على ما يقول وهو يعلم أنّ سياق تداول خطابه لن يكون بمنأى عن تحامل الخصوم وريبة الإخوة المتعاطفين، فهو في جدل ومناظرة لابدّ له أن يكون قويّ الحُجّة.

وفي جوّ الجدل والمناظرة هناك المدعي الذي هو عبارة عن المخاطِب الذي ينهض بواجب الاستدلال على قوله، وهناك المعترض الذي هو عبارة عن المخاطَب الذي ينهض بواجب المطالبة بالدليل على قول المدعي[2].

إنّ التدليل أو الحِجاج هو لبّ مسألة الإقناع، حيث يستهل بطرح الدعوى التي يعتبرها المدّعي صادقة ويطالب المخاطِب بأن يصدّقها هو الآخر، ولمّا كان فعل المنع يحمل معنى الاعتراض الذي قد يصدر عن المخاطَب إذا هو لم يصدِّق الادّعاء وجب على المدّعي أن يرفع من قيمة صدق إدعائه بالإثباتات اللازمة والمناسِبة عن طريق إجراء التدليل.

---

[1] ينظر: ناصر حباشة، التداولية والحجاج "مداخل ونصوص"، ص ص68-69

[2] ينظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص ص225-226

الزمخشري في تفسيره هو المدّعي والمدلِّل، والمتلقي هو المعترض الافتراضي الذي يطالب من الزمخشري إثباتات ليحمله على اعتقاد ما يعتقده؛

ونعرض جدلا افتراضيا بين الزمخشري و معترضه في موضوع "رؤية الله":

- **الزمخشري**: الله لا يُرى، والدليل قوله تعالى: ﴿لاَ تُدرِكُه الأبْصَار﴾[الأنعام103]

- **المعترض**: الرؤية غير الإدراك بدليل الآية: ﴿فَلَمَّا تَرَاءى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾[الشعراء61]

- **الزمخشري**: قرئ: إنّا لمدَّرِكون، بتشديد الدال وكسر الراء، من ادّرك الشيء إذا تتابع ففني، ومنه قوله: ﴿بل ادّارك علمهم في الآخرة﴾[النمل66]. والمعنى: إنّا لمتتابعون في الهلاك على أيديهم، حتى لا يبقى منّا أحد[1].

* وكان بإمكانه أن يعتمد هذه القراءة كدليل، لكنّه يفترض اعتراض الخصم التالي:

- **المعترض**: هذه قراءة شاذة، الأجدر أن تعتمد على متواترة.

* لذلك على الزمخشري أن يبحث عن دليل أقوى، كالذي يستدلّ به في تدخله في تأويله لآية أخرى:

- **الزمخشري**: إنّ الله لا يكون في جهة، والرؤية لا تقع إلا إذا كان المرئي في جهة وما لا يكون كذلك محال رؤيته، إذاً من المحال رؤية الله[2].

* بعدما أحسّ الزمخشري أنّه ألزمه الحجة، يفترض أنّ الخصم سيتخذ موقفا غير معلّل، ويحتمي وراء نفي الكيفية، لأنّ البرهان السابق استنفذ كلّ إمكانية عقلية لرؤية الله:

- **المعترض**: نرى الله يوم القيامة ولكن الكيف مجـــهول.

* وما كان من الزمخشري إلا أن يعلن تهافت ردّ معترضه، فيتوجـــّه إلى الجمهور الحاضر بأبيات شعرية متهكّما أحدها هذا البيت:

- **الزمخشري**: قد شبّهوه بخلقه وتخوّفوا شنعَ الورى فتستَّروا بالبلْكَفه[1]

[1] ينظر: الكشاف، ج4، ص395

[2] ينظر: الكشّاف، ج1، ص271

فالزمخشري ينتقل من دليل إلى دليل، كلما اعترض عليه المعترض، حتى يلزمه الحجة، أو على الأقل حتى يقلل من شأن اعتراض المعترض.

ويعدّ القياس المنطقي من أقوى الأدوات الحجاجية لديه، "الذي يسمح انطلاقا من فرضيات مطروحة استنباط خلاصة؛ فإذا كان "س" هو "ع"، وكان كل "ع" هو "ن" نستنتج بالضرورة أنّ كلّ "س" هو "ن". ويعدّ هذا الاستنباط صالحا مهما كانت صحة أو خطأ المقدمات، لكن النتيجة ليست صحيحة إلا إذا كانت تلك المقدّمات صحيحة"[2].

- التدليـــل الانتقـــائي

توارى الزمخشري كما حدّدنا في مبحث مصادر دلالات تأويل الكشّاف خلف شرعيات متعدّدة ليفسح مجال تصرفه في دلالة الآيات، وليتحرر من ضيق وضع اللغة، وصرامة النقل. مصادر تلك الدلالات بالضبط هي الحجّة والدّليل على صحّة ما يقول. المنطلق لمن يكون ديدنه الحجاج هو المتفق عليه الذي يحسن السكوت عليه، لبناء نتائج تستلزمها هذه المنطلقات أو الأرضية.

والحقيقة أنّ الدلالات التي كانت سبيله لإثبات مقولات الاعتزال تمّ استنباطها من التدليلات التي التمسها لتشريعها، فقد كان بين يديه الأدلّة النحوية واللغوية، والعقلية، والمجازية، والحُكمية (المذهبية).

يضاف إلى هذه الأنواع من الأدلّة الأوّلية التي راهن عليها في إثباتاته، أدلّة ثانوية للاستئناس تتمثّل في الاستشهاد بالشعر، وفي النّقل بالأحاديث النبوية وأقوال الصحابة.

يتميّز التدليل عند الزمخشري بالانتقائية، بحيث ينتقي مع كل آية ومع كلّ موقف نوع الدليل المناسب، فتارة يلجأ إلى النحو وتارة إلى البرهان وفي أخرى إلى مصادر أخرى.

وفي كيفية استحضاره للأدلّة سنتعرّض إلى أربع آيات متشابهة هي: الآية (7) من آل عمران، (48) من البقرة، و(7) من البقرة، و(39) من الأنعام، لتوضيح طريقة إثبات الزمخشري دلالاتها من خلال هذه الخطاطة التالية:

---

[1] ينظر: الكشاف، ج2، ص506

[2] C. Perelman, L'empire rhétorique (Rhétorique et argumentation), p.18

تأويل الآيات المتشابهة

دلائل نحوية
قواعد ووظائف نحوية
آية 7 آل عمران
الواو حرف عطف
الراسخون معطوف على لفظ الجلالة الله.
العلماء يعلمون تأويل المتشابه

دلائل عقلية
استدلالات واستنتاجات عقلية
آية 48 البقرة
نفي وقوع الشّفاعة
المقدمة 1: نفى أن تقضي نفس عن نفس حقا أخلّت به
المقدمة 2: نفى منها أن يقبل منها شفاعة شفيع[1]
النتيجـــة: ليس هناك شفاعة لمقصّر.
لا شفاعة للعصاة

دلائل مجازية
تنزيه الله والاستشهاد بالشعر
آية 7 البقرة
إسناد الختم للّه
إسناد الختم للّه يتعارض وتنزيه اللّه
وهذا صارف لاعتبار الدلالة الحَرفية
إذًا هو مجاز، على منوال قول الشاعر:
إذا ردّ عافِيَ القِدر من يستعيرها
الشيطان هو الخاتِم في الحقيقة، والله على المجاز

دلائل حُكمية
مقتضى الأصول الخمسة
آية 39 الأنعام
من يشأ الله يضلله
مقتضى العدل
استحالة إجبار الله الضّال على الضلال
الضّال يخذله الله بألاّ يلطف به لأنّه ليس أهلا لذلك

---

[1] "يجيز التداول العربي وقواعده البيانية الاستناد إلى جملتين في صياغة الدليل، فيصوغ بذلك استدلالات تتكون من مقدّمتين لا أكثر". ينظر: الأزهري ريحاني، النّحو العربي والمنطق الأرسطي "دراسة حفرية"، منشورا اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر، 2005، ص102

نستنتج من هذه الخطاطة حول إثباتات الزمخشري؛ أنّ كلّ آية قارب دلالتها حسب الأدلّة المناسبة التي تساعده في الوصول إلى الدلالة المقصودة، وهكذا كان تصرفه مع جلّ الآيات التي عرض إليها جاعلا الدلالات التي يريدها هي نتيجة حتمية لتعاضد مقدماتٍ ومقتضياتٍ، وقوانين متفق عليها.

3. 3. المكــوِّن الأخلاقي:

وهو امتداد متّصل بالمكوّن التعليمي، في جانب تعليم المتلقي في مجال الأخلاق، ولو تأمّلنا خطاب المعتزلة لوجدناه في كلّيته قائما على فلسفة أخلاقية تحكم تصورهم لعلاقة الله بعباده في مفهوم العدل، ففي الحديث القدسي يقول الله عزّ وجلّ: «يا عبادي، إنّي حرمت الظلم على نفسي وجعلته محرّما بينكم فلا تظالموا...»[1]، فالحديث عن العدل الإلهي يتعدّى إلى الحديث عن العدل القائم بين البشر بنص هذا الحديث، وبمفهوم المعتزلة له، ويترتب عن استقباح الظلم بين البشر استقباحا مماثلا إن وقع من الله سبحانه وتعالى.

وحين نتحدّث عن الإقناع لا يعني ذلك أنّ الزمخشري كان همّه فقط جعل خطابه منطقيا برصف الحجج، "وليست تلك الحجج من قبيل البرهنة المنطقية، بل هي تقوم على أدلّة ظنية وترتكز بالأساس على ما يستسيغه الحس المشترك، ولها أهداف واقعية"[2] عملية ترمي لتغيير سلوكات الجمهور المتلقي.

إنّ العمل الصالح عند المعتزلة من أركان الايمان، فمن أخلّ به فقد دخل في زمرة الفسّاق، ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ﴾[البقرة82] فالله هنا "جمع بين قرينتين، لا ينبغي أن تنفك إحداهما عن الأخرى، حتى يفوز صاحبها، وإلاّ فالشقوة والهلاك"[3].

هدَف الزمخشري إلى إقناع المتلقي سواء كان متعاطفا أو خصما، والغايــة القــصوى للإقناع هو الامتثال بالعمل وتغيير السلوك نحو الأفضل، فقيام خطاب الزمخشري على أصل كالعدل أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإدراج الفعل في مكونات الإيمــان لــدليل قاطع على استهدافه للجانب الأخلاقي في الفرد، "فلنسمّ استهدافا أخلاقيا، اســتهداف الحيــاة

---

[1] كنز العمال: 43590

[2] صابر الحباشة، التداولية والحجاج "مداخل ونصوص"، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، 2008، ص29

[3] الكشاف، ج2، ص416

الجيّدة الخيّرة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة"[1]، لطالما كانت هـذه الحيـاة حلـم المجتمعات البشرية بغير استثناء.

والزمخشري بصفته مفسرا لكلام الله يعدّ وسيطا بينه وبين العباد، ومن وظائف هـذه الوساطة تفعيل مقاصد الله، ونحن نعلم أنّ القرآن الكريم يصل ذروة وظيفته هو الآخر حين يمتثل العباد إن إتيانا في الأوامر أو اجتنابا في النواهي.

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم: جورج زيناتي، ط1، المنظمـة العربيـة للترجمـة، لبنـان، 2005، ص346

الخاتمة

الخـــــــــــاتمــــة

بعد عرض الصفحات السابقة اتضحت لدينا مجموعة من الحقائق، التي لم تكن بحاجة إلى إثباتات كثيرة للكشف عنها بقدر ما كانت المادة العلمية المنتِجة لها هي التي كانت بحاجة إلى عرض منهجي يفرضها فرضاً وفق العلاقة الحتمية بين المقدمات والنتائج.

هذه النتائج هي:

* تأويل القرآن – أو التفسير بالرأي - عند أصحاب الفرق عموما، وعند الزمخشري و فرقته المعتزلة خصوصا، يعدّ أفضل إستراتيجية لتمرير مقولاتهم وتأصيلها.

* إذا كانت النظريات التفكيكية تعترف بتعقّد مسألة المعنى، ومن ثمّ تُغيّبه وتُشتّته حين تربطه بالتأويل، فإنّ التداولية تعترف بتعقّده أيضا، لكنّها تصرّ على أنّ استعمال اللغة بوعي وقصد يصاحبه بالضرورة إنتاج معاني، لذا لا سبيل للمؤوّل إلى التهرب عن مسؤولية الكشف عنها. لذلك كان لها من المفاهيم ما يمكن أن تتخذ كمعالم لمقاربة آليات التأويل عند أيّ مؤوّل لأيّ خطاب حتى الإلهي.

* تبـــدأ إستراتيجية التأويل عند المعتزلة بتصنيف آيات القرآن إلى محكمة ومتشابهة؛ المحكمة وهي الأصل ما وافق ظاهرها مقولات المعتزلة، والمتشابهة وهي الفرع ما خالفها، والعلاقة التي تصل المحكم بالمتشابه هي: حمل الفرع على الأصل.

* دلالـــة الآية عند المعتزلـــة لا تُستقى فقط من المواضعـــة، فهناك اعتبارات أخرى تتدخل في صميم تحديد الدلالـــة التي أرادهـــا الله؛ فإذا كانت هذه المواضعة تتناقض مع ما يمليه العقل، وجب القفز عليها. وإذا كانت أيضا هذه المواضعة تتعارض في الظاهر مع مقاصد الله وجب أن تقدّم المقاصد. وإذا كان نص الآية يقتضي أمرا متعلقا بالذات الإلهية وجب العودة إلى الأصول الخمسة للحسم فيما يقتضيه.

* لم تكن العفوية ديدن الزمخشري في تأويلاته، فقد كان يتمتّع بملكات عدّة أهلته لأن يعالج الآيات وفق الرؤية الاعتزالية، وكلّ دقيقة في خطابه تشتغل في إطار نسق محكم يخدم الأهداف التي يتوق إليها، أهمّها تثبيت المعاني الاعتزالية للآيات، فاستعان باستراتيجيات أهمها: التضامنية والتوجيهية والاقناعية.

* جوّ الجدل لم يغب عن وعي الزمخشري وهو يؤول آياته، لذلك جاءت تأويلاته مفعمة بالجدل والحوار والمناقشة، الأمر الذي صبغ تفسيره بصبغة جدلية يكثر فيه السؤال والجواب، فكان عليه في كلّ تأويل أن يسد كلّ المنافذ المحتملة للخصوم.

* تجلّت النزعة العقلية في تأويـــلات الزمخشري من خلال إجراءين هما: التعليل والتدليل؛ الأوّل للتبرير والثاني للإثبات والمصادقة، وانتهى به المطاف إلى اقتحام صلب الإعجاز البياني في القرآن باتخاذه إجراء التعليل، فقد كان يبرر الأساليب القرآنية ويوضح مزيتها على باقي الأساليب المحتملة.

* كان أئمّة الاعتزال قامات في علوم العربية والعقلية والفنون الجدلية، والدليل هو الزمخشري؛ فإذا كان بتبحّره في علوم عصره جلّها يَعدّ نفسه قزما مقارنة بالمشايخ الأوائل، فكيف بهم، وأيّ وصف يفي علمهم إحاطة.

* مبدأ العقـــل كمـــا أنّه يعتبر مصدر قـــوّة خطابات المعتزلة ومتانتها، يعتبر أيضا سبب هلاكها واندثارها، وذلك حين وثقت ثقة عمياء فيه وراحت تلج عوالم لا قبل للعقل بإدراكها، كما سُجِّل عليها باسم العقل تطاولٌ على الذات الإلهية بإخضاع أفعالها وما يتصل بها إلى مقتضيات التوحيد والعـــدل.

* معنى التأويل في الاصطلاح القرآني ليس نفسه في اصطلاح المفسرين، فإنّ من جعل تأويل المتشابه غير معلوم من الراسخين في العلم هم أولئك الذين يأخذون التأويل بالاصطلاح القرآني المرتبط بالمآل في الغيب، ومن اعتبره معلوما منهم يأخذون باصطلاح المفسرين والأصوليين.

* فيما يخص تاريخ المجاز: فقد استعمله جهم بن صفوان بمفهومه الاصطلاحي (ت:125هـ) في أحد خطاباته، فإن صح القول منه معنى ومبنى فإنّه يعدّ أوّل من

استخدمه كقسيم للحقيقة وليس الجاحظ (ت:255هــ) الذي يجمع عليه النقاد بأنّه صاحب السبق في الاستعمال الاصطلاحي له.

* وفي النقطـــة الأخيرة تجدر الإشارة إلى أنّ كلّ فرقـــة من الفـــرق الإسلامية تتحرّى الحقيقة، سواء في اجتهـــاداتها أو في تأويلاتها أو في أيّ إنتاج معرفي يعنيها، خصوصا إذا تعلّق الأمر بالأمور الظنية المتّسمة بالنسبية، فلا تخطّأ الخطأ المطلق، ولا يمكن بحال أن تحتكر الصواب المطلق.

ملاحـــق

معجـــــم المصطلـــحـــات

عربي ــ فرنسي

Contact des esprits	اتّصال الأذهان
Raisonnement	الاستدلال
Inférence	الاستنباط
Actes de langage	أفعـــال الكـــلام
Présupposé	الاقتضاء
Démonstration	البرهـــان
Rhétorique	البلاغـــة
Interprétation	التأويل
Pragmatique	التـــداوليـــة
Implicite	التضمين
Techniques discursives	التقنيات الخطابية
Communication	التواصـــل
Dialectique	الجـــدل
Argumentation	الحِجـــاج
Argument	حُجـــــة
Maximes conversationnelles	حِـــكم المحادثة
Discours	الخطـــاب
Contexte	السياق
Hypothèse	فرَضيـــة

Acte illocutoire	الفعل الإنشائي
Acte perlocutoire	الفعل التأثيري
Acte locutoire	الفعل التعبيري
Intention	القصـــدية
Sous-entendu	القول المضمَر
Syllogisme	القياس المنطقي
Compétence pragmatique	الكفـــاءة التداوليـــة
Locuteur	المخـــاطِب
Prémisses	المقدّمات
Pertinence	الملائمـــة
Enoncé	الملفوظ
Convention	المواضـــعة
Conclusion	النتيجة

الآيات التي تضمّن تأويلها مسائل اعتزالية

﴿سورة البقرة﴾

(الآيـــــــــــــــــــــــة: 1): ﴿الـــــــــــــــــــــــــــــــــم﴾

(الآيـــــــة:2): ﴿ذَلِـــــكَ الْكِتَـــــابُ لاَ رَيْـــــبَ فِيـــــهِ هُـــــدًى لِّلْمُتَّقِـــــينَ﴾

(الآية:3): ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُـــونَ بِالْغَيْـــبِ وَيُقِيمُـــونَ الـــصَّلاةَ وَمِمَّـــا رَزَقْنَـــاهُمْ يُنفِقُـــونَ﴾

(7): ﴿خَتَمَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِـيمٌ﴾

(9): ﴿يُخَادِعُونَ اللّهَ وَالَّـــذِينَ آمَنُـــوا وَمَـــا يَخْـــدَعُونَ إِلاَّ أَنفُـــسَهُم وَمَـــا يَـــشْعُرُونَ﴾

(15): ﴿اللّـــــهُ يَـــــسْتَهْزِئُ بِهِـــــمْ وَيَمُـــــدُّهُمْ فِـــــي طُغْيَـــــانِهِمْ يَعْمَهُـــــونَ﴾

(20): ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاء لَهُم مَّشَوْاْ فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُواْ وَلَوْ شَـــاء اللّـــهُ لَـــذَهَبَ بِـــسَمْعِهِمْ وَأَبْـــصَارِهِمْ إِنَّ اللَّـــه عَلَـــى كُـــلِّ شَـــيْءٍ قَـــدِيرٌ﴾

(21): ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُـــمْ وَالَّـــذِينَ مِـــن قَـــبْلِكُمْ لَعَلَّكُـــمْ تَتَّقُـــونَ﴾

(26): ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَـــا فَأَمَّـــا الَّـــذِينَ آمَنُـــواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَـــذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِـــهِ

كَثِيــــراً وَيَهْـــدِي بِـــهِ كَثِيــــراً وَمَـــا يُـــضِلُّ بِـــهِ إِلاَّ الْفَاسِـــقِينَ﴾

(29): ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء فَـسَوَّاهُنَّ سَـبْعَ
سَـــــمَاوَاتٍ وَهُـــــوَ بِكُـــــلِّ شَـــــيْءٍ عَلِـــــيمٌ﴾

(31): ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَـــؤُلاء
إِن كُنـــــــــــتُمْ صَـــــــــــادِقِينَ﴾

(38): ﴿قُلْنَا اهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلاَ خَـوْفٌ عَلَـيْهِمْ
وَلاَ هُـــــــــــمْ يَحْزَنُـــــــــــونَ﴾

(48): ﴿وَاتَّقُواْ يَوْماً لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَـذُ مِنْهَـا
عَـــــــــدْلٌ وَلاَ هُـــــــــمْ يُنـــــــــصَرُونَ﴾

(52): ﴿ثُـــمَّ عَفَوْنَـــا عَـــنكُمِ مِّـــن بَعْـــدِ ذَلِـــكَ لَعَلَّكُـــمْ تَـــشْكُرُونَ﴾

(55): ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الـصَّاعِقَةُ وَأَنـتُمْ
تَنظُـــــــــــــــــرُونَ ﴾

(88): ﴿وَقَـالُواْ قُلُوبُنَـا غُلْـفٌ بَـل لَّعَـنَهُمُ اللَّـه بِكُفْـرِهِمْ فَقَلِـيلاً مَّـا يُؤْمِنُـونَ﴾

(91): ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُواْ بِمَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرونَ بِمَـا وَرَاءهُ
وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنبِيَـاءَ اللّـهِ مِـن قَبْـلُ إِن كُنـتُم مُّـؤْمِنِينَ﴾

(103): ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُواْ واتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّه خَيْرٌ لَّوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ﴾

(113): ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَىَ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾

(167): ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُواْ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّؤُواْ مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾

(177): ﴿لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَـكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاء والضَّرَّاء وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَـئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَـئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾

(212): ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ اتَّقَواْ فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾

(227): ﴿وَإِنْ عَزَمُواْ الطَّلاَقَ فَإِنَّ اللّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾

(253): ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاء اللّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِن بَعْدِهِم مِّن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَـكِنِ اخْتَلَفُواْ فَمِنْهُم مَّنْ آمَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ وَلَوْ شَاء اللّهُ مَا اقْتَتَلُواْ وَلَـكِنَّ اللّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾

(254): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَّ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خُلَّةٌ وَلاَ شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾

(255): ﴿اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾

(258): ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَآجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾

(259): ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىَ يُحْيِي هَـَذِهِ اللّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى العِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

(260): ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَـكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

(272): ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَـكِنَّ اللّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلأنفُسِكُمْ وَمَا تُنفِقُونَ إِلاَّ ابْتِغَاء وَجْهِ اللّهِ وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ﴾

(275): ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَـئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

(286): ﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾

﴿سورة آل عمران﴾

(7): ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِه وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾

(8): ﴿رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾

(14): ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾

(19): ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللّهِ فَإِنَّ اللّهِ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾

(24): ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾

(36): ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وِإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾

(97): ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِناً وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾

(129): ﴿وَلِلّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾

(142): ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾

(161): ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ ﴾

(168): ﴿الَّذِينَ قَالُواْ لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُواْ لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَؤُوا عَنْ أَنفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾

(178): ﴿وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُواْ إِثْماً وَلَهْمُ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾

(185): ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾

﴿سورة الأنعام﴾

(16): ﴿مَّن يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ﴾

(19): ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادةً قُلِ اللّهِ شَهِيدٌ بِيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُل لاَّ أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾

(25): ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْراً وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُواْ بِهَا حَتَّى إِذَا جَآؤُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ﴾

(35): ﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقاً فِي الأَرْضِ أَوْ سُلَّماً فِي السَّمَاء فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾

(39): ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَن يَشَإِ اللّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾

(40): ﴿قُلْ أَرَأَيْتُكُم إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللّهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾

(41): ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاء وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾

(50): ﴿قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ اللّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلاَ تَتَفَكَّرُونَ﴾

(51): ﴿وَأَنذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحْشَرُواْ إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِ وَلِيٌّ وَلاَ شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾

(59): ﴿وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾

(68): ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلاَ تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾

(71): ﴿قُلْ أَنَدْعُو مِن دُونِ اللّهِ مَا لاَ يَنفَعُنَا وَلاَ يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللّهِ هُوَ الْهُدَىَ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

(72): ﴿وَأَنْ أَقِيمُواْ الصَّلاةَ وَاتَّقُوهُ وَهُوَ الَّذِيَ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾

(78): ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَـذَا رَبِّي هَـذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾

(80): ﴿وَحَآجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلاَ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلاَّ أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئاً وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً أَفَلاَ تَتَذَكَّرُونَ﴾

(82): ﴿الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَـئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ﴾

(103): ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾

(111): ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلآئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً مَّا كَانُواْ لِيُؤْمِنُواْ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللّهُ وَلَـكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾

(128): ﴿وَيَوْمَ يِحْشُرُهُمْ جَمِيعاً يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُم مِّنَ الإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم مِّنَ الإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِيَ أَجَّلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلاَّ مَا شَاء اللّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴾

(137): ﴿وكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلاَدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُواْ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاء اللّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴾

(146): ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلاَّ مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ وِإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾

(148): ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم حَتَّى ذَاقُواْ بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إَلاَّ تَخْرُصُونَ ﴾

(149): ﴿قُلْ فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾

(158): ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن تَأْتِيهُمُ الْمَلآئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لاَ يَنفَعُ نَفْساً إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْراً قُلِ انتَظِرُواْ إِنَّا مُنتَظِرُونَ ﴾

﴿سورة الأعراف﴾

(14): ﴿قَـــــــالَ أَنظِرْنِـــــــــي إِلَـــــــى يَـــــــومِ يُبْعَثُـــــــونَ﴾

(15): ﴿قَـــــــالَ إِنَّـــــــكَ مِـــــــنَ المُنظَـــــــرِينَ﴾

(16): ﴿قَـــالَ فَبِمَـــا أَغْـــوَيْتَنِي لأَقْعُـــدَنَّ لَهُـــمْ صِـــرَاطَكَ الْمُـــسْتَقِيمَ﴾

(20): ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَـا عَـنْ هَـــذِهِ الـــشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَـا مَلَكَـيْنِ أَوْ تَكُونَـا مِـنَ الْخَالِـدِينَ﴾

(23): ﴿قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَـا وَتَرْحَمْنَـا لَنَكُـونَنَّ مِـنَ الْخَاسِـرِينَ﴾

(27): ﴿يَا بَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَـهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاء لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُـــــــــــــــــــــــــــونَ﴾

(28): ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءنَا وَاللّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللّـهَ لاَ يَـأْمُرُ بِالْفَحْـــــشَاء أَتَقُولُـــــونَ عَلَـــــى اللّـــــهِ مَـــــا لاَ تَعْلَمُـــــونَ﴾

(43): ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الأَنْهَارُ وَقَالُواْ الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَـذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلا أَنْ هَدَانَا اللّهُ لَقَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُواْ أَن تِلْكُمُ الْجَنَّـــــةُ أُورِثْتُمُوهَـــــا بِمَـــــا كُنـــــتُمْ تَعْمَلُـــــونَ﴾

(89): ﴿قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللّهِ كَذِباً إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً عَلَى اللّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَـا

وَبَـــــيْنَ قَوْمِنَــــــا بِــــــالْحَقِّ وَأَنـــــتَ خَيْـــــرُ الْفَــــاتِحِينَ﴾

(100): ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ الأَرْضَ مِن بَعْدِ أَهْلِهَا أَن لَّوْ نَشَاء أَصَبْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَــــــى قُلُـــــوبِهِمْ فَهُـــــمْ لاَ يَـــــسْمَعُونَ﴾

(116): ﴿قَالَ أَلْقُوْاْ فَلَمَّا أَلْقَوْاْ سَحَرُواْ أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءوا بِـسِحْرٍ عَظِـيمٍ﴾

(143): ﴿وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَـن تَرَانِـي وَلَـكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَـهُ دَكّـاً وَخَرَّ موسَى صَـعِقاً فَلَمَّـا أَفَـاقَ قَـالَ سُـبْحَانَكَ تُبْـتُ إِلَيْـكَ وَأَنَـاْ أَوَّلُ الْمُـؤْمِنِينَ﴾

(153): ﴿وَالَّذِينَ عَمِلُواْ السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُواْ مِن بَعْدِهَا وَآمَنُواْ إِنَّ رَبَّكَ مِـن بَعْـدِهَا لَغَفُـورٌ رَّحِـــــــــــــــــيمٌ﴾

(172): ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُـسِهِمْ أَلَـسْتُ بِرَبِّكُمْ قَـالُواْ بَلَـى شَـهِدْنَا أَن تَقُولُـواْ يَـوْمَ الْقِيَامَـةِ إِنَّـا كُنَّـا عَـنْ هَـذَا غَـافِلِينَ﴾

(180): ﴿وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ سَيُجْزَوْنَ مَـا كَـــــــــــــانُواْ يَعْمَلُـــــــــــــــونَ﴾

قائمـــة المصـــادر والمراجع

- القـــرآن الكريم، برواية حفـــص.

أولا: المصـــادر والمراجع باللّغـــة العربيـــّة

- إبراهيم، مصطفى إبراهيم (1993): مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، بيروت.

- ابن الأثير (1985): الكامل في التاريخ، تحقيق ومراجعة وتعليق نخبة من العلماء، ط5، دار الكتاب العربي، بيروت.

- ابن تيمية، تقي الدين (1996): الإيمان، خرج أحاديثه: ناصر الدين الألباني، ط5، المكتب الإسلامي، بيروت،

- ابن جني (1987): الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، ط3، ج2، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- ابن حزم الأندلسي (د. ت): الفصل في الملل والأهواء والنّحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت.

- ابن خلدون، عبد الرحمن (2001): المقدمة، تحقيق: درويش جويدي، المكتبة العصرية، بيروت.

- ابن خلكان (1994): وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، ط1، دار صادر، بيروت.

- ابن كثير، أبو الفداء الحافظ (2006): تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت.

- ابن المنير: الانتصاف من الكشاف، على هامش الكشاف.

- أبو زيد، نصر حامد (2001): إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت.

- ـــــــــــــــ (1998): الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط4، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء/بيروت.

- ـــــــــــــــ (2000): النص والسلطة والخطاب (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت.

- أركون، محمد (1996): الفكر الإسلامي قراءة علمية، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء.

- أرمينكو، فراسواز (د. ت): المقاربة التداولية، تر: سعيد علواش، مركز الإنماء القومي، المغرب.

- أرنولد، أنطوان ونيكول، بيير (2007): المنطق أو فن توجيه الفكر، تر: عبد القادر قنيني، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء.

- أمين، أحمد (1975): فجر الإسلام، ط11، مكتبة النهضة المصرية.

- بلانشيه، فيليب (2007): التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر حباشة، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية.

- بلخير، عمر (2003): تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر.

- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر (د. ت): الملل والنحل، تحقيق وتقديم: ألبير نصري نادر، ط2، دار المشرق، بيروت.

- بلعلى، آمنة (2009): تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، الأمل للطباعة النشر والتوزيع، تيزي وزو.

- بن نبي، مالك (1987): شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر، دمشق.

- تسيهر، اجناس جولد (د. ت): العقيدة والشريعة في الإسلام، تر: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الرائد العربي، بيروت.

- تركي، إبراهيم محمد (2008): علم الكلام بين الدين والفلسفة، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية.

- التومي، محمد (د. ت): المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، شركة الشهاب، الجزائر.

- الجابري، محمد عابد (1996): بنية العقل العربي "دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية"، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

- الجاحظ (1969): الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت.

- الجرجاني، عبد القاهر (1988): أسرار البلاغة في علم البيان، تصحيح وتعليق: محمد رشيد رضا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان.

- ــــــــــــــــ (2005): دلائل الإعجاز، شرح وتعليق: محمد التنجي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت.

- جرجي، زيدان (1993): تاريخ آداب اللغة العربية، موفم للنشر، الجزائر.

- الجويني، مصطفى الصاوي (د. ت): منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ط3، دار المعارف، القاهرة.

- الحباشة، صابر (2008): التداولية والحجاج "مداخل ونصوص"، صفحات للدراسات والنشر، دمشق.

- الحوفي، أحمد محمد (د. ت): الزمخشري، ط2، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة.

- الدريني، فتحي (1988): أصول التشريع الإسلامي ومناهج الاجتهاد بالرأي، مطبعة دار الكتب.

- روبول، آن وموشلار، جاك (2003): التداولية اليوم: علم جديد في التواصل، تر: سيف الدين دغفوس ومحمد الشيباني، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

- ريتشاردز، آيفور أرمسترونغ (2002): فلسفة البلاغة، تر: سعيد الغانمي وناصر حلاوي، أفريقيا الشرق، المغرب/لبنان.

- ريحاني، الأزهري (2005): النحو العربي والمنطق الأرسطي "دراسة حفرية"، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر.

- ريكور، بول (2004): من النّص إلى الفعل "أبحاث التأويل"، تر: محمد برادة وحسان بورقية، ط1، مكتبة دار الأمان، الرباط.

- ــــــــــ (2005): الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم: جورج زيناتي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان.

- الزرقاني، محمد عبد العظيم (1995): مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت.

- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (د. ت): البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة.

- الزركلي (2002): الأعلام، ط 15، دار العلم للملايين.

- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود (1992): أساس البلاغة، ط1، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت.

- ــــــــــــــــــــــ (1998): الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق ودراسة: أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوّض، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض.

- الزيدي، كاصد (2006): دراسات نقدية في التفسير والحديث، ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع/ودار المشرق الثقافي، عمان.

- سرحان، هيثم (2003): إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية.

- سيبويه (1988): الكتاب، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت.

- السيوطي، جلال الدين (د. ت): الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع فهد لطباعة المصحف الشريف.

- الشابي، علي (2002): مباحث في علم الكلام والفلسفة، ط1، دار المدار الإسلامي، بيروت.

- شتوان، بوجمعة (2007): بلاغة النقد وعلم الشعر في التراث النقدي، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو.

- الشريف، الرضي (1316هـ)، المنية والأمل في شرح الملل والنحل، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن.

- الشهرستاني (1993): الملل والنّحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعود، ط3، دار المعرفة، بيروت.

- الشهري، عبد الهادي بن ظافر (2004): إستراتيجيات الخطاب "مقاربة لغوية تداولية"، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت/لبنان.

- الصاوي، أحمد عبد السيد (1988): مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنّقاد والبلاغيين، منشأة المعارف بالإسكندرية.

- صبحي، أحمد محمود (د. ت): في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين "المعتزلة"، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية.

- صبحي، الصالح (د. ت): مباحث في علوم القرآن، ط7، دار العلم للملايين، بيروت.

- صحراوي، مسعود (2005): التداولية عند العلماء العرب: دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

- صمود، حمادي (2010): التفكير البلاغي عند العرب "أسسه وتطوره إلى القرن السادس" (مشروع قراءة)، ط3، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.

- صولة، عبد الله (2001): الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ج1، منشورات كلية الآداب، منوبة.

- طاليس، أرسطو (1979): الخطابة (الترجمة العربية القديمة)، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات/الكويت، دار القلم/بيروت.

- الطبري، ابن جرير (1984): جامع البيان في تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت.

- طه، عبد الرحمن (2000): في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت.

- ـــــــــــ (1998): اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت.

- العباد البدر، عبد المحسن بن محمد (2003): قطف الجني الداني: شرح مقدمة رسالة ابن زيد القيرواني، ط2، منار السبيل، الجزائر.

- عبد الرزاق، علي (د. ت): الإسلام وأصول الحكم، نقد وتعليق ممدوح حقي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

- عبد الغفار، أحمد (1995): التأويل وصلته باللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

- العروي، عبد الله (1997): مفهوم التاريخ "المفاهيم والأصول"، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء.

- عصفور، جابر (1992): الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت.

- عون، فيصل بدير (2008): علم الكلام ومدارسه، ط1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

- الغامدي، صالح بن غرم الله (1998): المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري على ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير: عرض ونقد، ط1، دار الأندلس للنشر والتوزيع، حائل.

- الفراء، أبو زكريا (1983): معاني القرآن، ط3، عالم الكتب، بيروت.

- فوكو، ميشال (2008): جينيالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار توبقال، المغرب.

- الفيومي، محمد إبراهيم (د. ت): الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، دار الفكر العربي، القاهرة.

- القاضي عبد الجبار (1961): المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج7، تقويم: إبراهيم الأبياري، القاهرة.

- ــــــــــــ (1986): فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس/المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

- ــــــــــــ (د. ت): متشابه القرآن، تحقيق: عدنان محمد زرزور، ج1، دار التراث، القاهرة.

- القرطاجني، أبو الحسن حازم (1986): منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت/لبنان.

- كنز العمال.

- مانقانو، دومينيك (2005): المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، تر: محمد يحياتن، ط1، منشورات الاختلاف.

- مايير، ميشال (2006): نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة: من الميتافيزيقا إلى علم السؤال، ترجمة وتقديم: عزالدين الخطابي وإدريس كثير، ط1، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء.

- مجمع اللغة العربية (1970): معجم ألفاظ القرآن الكريم، ط2، مج1، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.

- مسند الإمام أحمد.

- مصطفى، عادل (2007): فهم الفهم: مدخل إلى الهرمنيوطيقا "نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير"، ط1، رؤية للنشر والتوزيع.

- معمر بن المثنى، أبو عبيدة (1981): مجاز القرآن، عارضه بأصوله وعلق عليه: محمد فؤاد سزكين، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- مكدونيل، ديان (2001): مقدمة في نظريات الخطاب، تر: عزالدين إسماعيل، ط1، المكتبة الأكاديمية، القاهرة.

- ناصف، مصطفى (د. ت): الصورة الأدبية، دار الأندلس، بيروت/لبنان.

- نجيب محمود، زكي (د. ت): المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق بيروت.

ثانيا: المراجع باللّغــة الأجنبيّــة

- Bracops M. (2006), *«Introduction à la pragmatique: les théories fondatrices: actes de langage, pragmatique cognitives, pragmatique intégrée»*, Bruxelles, De Boeck.

- Maingueneau D. (2001), *«Pragmatique pour le discours littéraire»*, Paris, Nathan.

- Perelman, C. (2002), *«L'empire rhétorique (Rhétorique et argumentation)»*, Paris, Librairie philosophique J.Vrin.

- ____________ et Olbrechts L. T. (2000), *«Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique»*, édition de l'université de Bruxelles.

- Reboul A., Moeschler J. (1998), *«Pragmatique du discours: de l'interprétation de l'énoncé à l'interprétation du discours»*, Paris, Armand colin.

- Searle, J. R. (1982), *«Sens et expression: études de théorie des actes de langage»*, Traduction et préface: Joël proust, Paris, Les Edition de Minuit.

فهرس الموضوعات